

Rudolf Otto

DESPRE
NUMINOS



COLECTIA
HOMO
RELIGIOSUS



DACIA

Colecția HOMO RELIGIOSUS

Coordonator prof. univ. dr. AUREL CODOBAN

RUDOLF OTTO

AUFSÄTZE, DAS NUMINOSE BETREFFEND

Verlag Friedrich Andreas Perthes A. — G.

Stuttgart / Gotha, 1923

Pentru prezenta versiune românească

© Copyright Editura „Dacia” Cluj, 1996

RUDOLF OTTO

DESPRE NUMINOS

În românește de SILVIA IRIMIA și
IOAN MILEA

ANDRIEȘ C. LUCIAN

Nr 2400

Biblioteca Personală

EDITURA DACIA
CLUJ, 1996

Coperta de CALIN STEGEREAN

ISBN 973-35-0543-9

CUVÂNT ÎNAINTE¹

Studiile care urmează au menirea de a completa scrierea mea despre sacru. Ele s-au născut din anexele ce au fost adăugate rând pe rând edițiilor acelei scrieri și care, în a unsprezecea ei ediție, au fost separate de ea, fiindu-le alăturate totodată încă treisprezece studii. Ele au menirea de a explica elementul numinosului prin exemple luate din experiența religioasă, de a-i arăta importanța pentru viața religioasă și pentru cultul religios și, pornind de la el, de a arunca o lumină asupra celor mai profunde concepte religioase creștine, acelea de păcat, spirit și carne, pierzanie și nevoie de mântuire. Și, într-o confruntare finală cu teoriile naturaliste despre religie, urmează ca, prin exemplul așa-numitului animism, în felul în care îl înțelege Wundt, să încerce a dovedi că, fără premisa numinosului, orice teorie a religiei nu poate decât să eșueze, întrucât, deși prin el nu e dată întreaga esență a religiei, el reprezintă totuși a priori-ul ei obiectiv, care stă la baza posibilității ei în general și, deci, și la baza posibilității unei istorii a evoluției religiei.

Aceste studii apar aici, și de aici înainte, separat de scrierea principală, ca o carte de sine stătătoare, pentru a o despovăra pe aceea și pentru a putea menține prețul ei cât mai scăzut posibil și, de asemenea, pentru a le îngădui posesorilor edițiilor anterioare să-și procure studiile fără a mai fi nevoie să cumpere încă o dată întreaga lucrare.

Heinrich Rickert arată foarte bine care e intenția scrierii principale atunci când, în a patra ediție a lucrării sale *Limitele formării conceptelor științelor naturale*, scrie la p. 557:

¹ Este vorba de cuvântul înainte al autorului la prima ediție (N.tr.).

„Cât de necesar e ca, în tratarea problemelor filosofice, să se treacă dincolo de orice element pur etic și să se ajungă la o valoare sui generis a arătat, în mod pătrunzător, R. Otto în scrierea sa *Sacru*. Această scriere se dă drept «psihologică». În realitate, ea este una din [...] contribuțiile la filosofia religiei ca știință a valorilor [...] Prin «numinos» nu e evidențiat actul psihic, ci «obiectul» său, sacru.”

Într-adevăr, așa cum spun aceste cuvinte amabile venite din partea unui autor respectat, cartea se arată interesată doar de „obiectul” însuși. Pentru a-l descoperi, ea se slujește de metoda autorefecției, pentru ca apoi să se treacă de la aceasta la reflecția asupra lucrului. Faptul că în orice cercetare asupra religiei, în loc de a o urma pe aceea a speculației avântate, trebuie urmată mai întâi, împreună cu Schleiermacher, calea autorefecției, adică a reflecției asupra experienței înseși, așa cum o găsim în noi și, încă și mai mult, în tiparele și tipurile trăirii religioase, acest fapt mi-a fost limpede încă de pe vremea când încercam să mă lămuresc eu însumi în legătură cu esența religiosului și a creștin-religiosului. Iar spre aceasta am fost îndemnat de ceea ce Fries numește „metoda antropologică”, ea fiind, în realitate, o metodă de autorefecție. Cu mult înainte de a filosofa sau de a face teologie, intră în acțiune viața însăși și experiența și ceea ce posedăm, devine activă experiența și cunoașterea morală și religioasă. Nici chiar autorefecția legată de acestea nu înseamnă însă simplă „psihologie”, ci este ceva ce poate fi desemnat prin conceptul mult mai profund de „știință a sufletului”. Iar, fără o încercare de a ajunge la o știință și la o scrutare mai pătrunzătoare a sufletului și a ceea ce îl mișcă cel mai profund, orice filosofie a religiei este zadarnică. Apoi, psihologia cunoaște acte sufletești, dar ea nu poate să le înțeleagă drept ceea ce vor să fie și ceea ce sunt, drept acte de trăire și de cunoaștere: un act sufletește „înțeles” ca act de trăire și cunoaștere nu mai înseamnă nici el psihologie. Curând însă, iar acest fapt este și mai important, o atare autorefecție duce la o reflecție asupra lucrului. Căci, după acțiunea ei pregătitoare și introductivă, adoptăm tocmai perspectiva acelei trăiri și cunoașteri asupra căreia am reflectat mai înainte, iar atunci nu mai privim spre trăirea lucrului, ci spre lucrul însuși și, cu o privire tot mai

captivată, pătrundem în esența lucrului însuși și ni se desfășoară în fața ochilor natura și elementele sale. Atunci ne raportăm la obiect, nu la noi înșine. Și nu mai practicăm știința sufletului, ci știința despre Dumnezeu, adică teologia. Un tânăr evreu, Leo Straß, a înțeles această intenție a scrierii mele, când (în revista Der Jude, 1923, numărul pe aprilie, p. 242) a scris:

„Importanța cărții constă în aceea că [...], invocând-o, nu aspiră exclusiv și în primul rând spre [...] trăire, ci în aceea că punctul de plecare foarte firesc al cercetării îl constituie transcendența obiectului religios. Transcendența acestuia este scoasă în evidență:

- 1. ca transcendență a trăirii lui Dumnezeu, așadar ca primat al lui Dumnezeu față de religie;*
- 2. ca transcendență a vieții lui Dumnezeu. (Prin aceasta sunt vizate elementele divinului ca atribute pur numinoase, iraționale, depășind orice concepte „naturale”: de viață etc.);*
- 3. ca transcendență a ideii de Dumnezeu. (Aici e vizată tocmai transcendența Dumnezeului celui „vii”, ca energicum, față de toți dumnezeii filosofilor: cel al „ideii” ipostaziate, al „ordinii lumii”, al „logo-sului originar” și așa mai departe.)*

*

Dedic aceste studii amintirii prietenului meu drag și neuitat. Salutarea de către el a scrierii principale a fost prima încurajare de care ea a avut parte, aprobarea sa a sporit sentimentul de bucurie stărnit de găsirea drumului adevărat, iar „pretimpuria” lui plecare a sporit sentimentul acelei sapientia, sub contrariis abscondita despre care acea scriere, ca și aceste studii, încearcă să vorbească.

RUDOLF OTTO

Marburg, 1923

DESPRE NUMINOS

În memoria lui WILHELM BOUSSET

CHRYSTOSTOM DESPRE CEEA CE ESTE INCOMPREHENSIBIL ÎN DUMNEZEU¹

lui Ferdinand Kattenbusch la a șaptezecă aniversare

„Dar este o obrăznicie să spui că cel pe care nici forțele superioare nu-l pot înțelege poate fi înțeles de noi, viermii pământului, și că poate fi circumscris sau chiar cuprins cu ajutorul modestelor noastre capacități intelectuale...”

Astfel exclamă Chrysostom la începutul celei de-a treia din cele cinci cuvântări *Peri akatoloptoy* (*De incomprehensibili*)². Aceste cuvântări au fost ținute împotriva anomoenilor, care au creat confuzie în comunitatea din Antiohia, și îndeosebi împotriva ucenicilor arianului Aëtios, care propovăduiau $\theta\delta\epsilon\nu\ \omicron\lambda\delta\alpha\ \omega\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \acute{o}\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \epsilon\lambda\upsilon\tau\omicron\nu\ \omicron\lambda\delta\epsilon$.

Istoriile noastre dogmatice obișnuiesc să spună foarte puțin sau chiar nimic despre aceste predici ale lui Chrysostom; și chiar și contribuția lor dogmatică e modestă. Dar ele au cu atât mai mult importanță din punct de vedere psihologico-religios și ar avea-o chiar dacă nu ar conține deloc referirea la christologie, care începe abia la sfârșitul celei de-a patra cuvântări. Ceea ce clocoțeste aici cu pregnanță numinoasă și ceea ce se ridică aici, cu patimă fierbinte și cu elanul captivant al cuvântării „gurii de aur“, împotriva dumnezeului didactic al aristotelicilor sunt impulsurile originare ale adevăratului sentiment religios. Elementul irațional din credința în Dumnezeu se opune aici celui rațional și celui raționalizabil și aproape că amenință să se descătușeze. Ciudat spectacol: Oare nu tocmai aceasta este lucrul de la sine înțeles în creștinism, anume că Dumnezeu este apropiat, că poate fi posedat, cuprins și că omul însuși este chipul și asemănarea lui? Acest părinte luptă cu patimă fier-

¹ Tipărit anterior în *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1921.

² Migne, seria greacă, 48. În germană, M. Jos. A. Cramer, *Joh. Chrysostomus Predigten*, Leipzig, 1748.

bite, ca și cum ar lupta pentru o chestiune esențială și de onoare a creștinismului pentru ca Dumnezeu să fie ceea ce e incomprehensibil, inexprimabil și uimitor, ce se refuză oricărui concept. El nu o face din rațiuni speculative, folosindu-se de cuvintele vreunei „școli“, ci prin aceea că sesizează și alătură cu finețe și cu o surprinzătoare siguranță cele mai minunate cuvinte sau pasaje din Sfânta Scriptură, pe care le face simțite în toată vigoarea lor și pe care, retrăindu-le, le interpretează și utilizează.

Înainte de toate și de cele mai multe ori el se întoarce împotriva „înțelegerii“, împotriva lui *katalepton* și a celor *oikeioi logisimoï*, adică împotriva realizărilor intelectuale care încearcă să-l *perigrein* și *perilambanein* pe Dumnezeu. Pentru că tocmai aceasta au susținut adversarii: că Dumnezeu poate fi cunoscut prin înțelegere și că poate fi definit printr-un concept și numai printr-unul (*agenesia*). De fapt, că el ar putea fi μετ' ἀκριβείας εἶδέναι. Chrysostom le răspunde: „noi însă-l numim τὸν ἀνέκφραστον, τὸν ἀπερινόητον θεόν, τὸν ἀόρατον, τὸν ἀκατάληπτον, τὸν νικῶντα γλώττης δύναμιν ἀνθρωπίνης, τὸν ὑπερβαίνοντα θνητῆς διανοίας κατάληψιν, τὸν ἀνεξιχνίαστον ἀγγέλοις, τὸν ἀθέατον τοῖς Σεραφίμ, τὸν ἀκατανόητον τοῖς Χερουβίμ, τὸν ἀόρατον ἀρχαῖς ἐξουσίαις δυνάμεσιν, καὶ ἀπλῶς πάση τῇ κτίσει“.

„Îl pângărește pe Dumnezeu cel care caută să-i înțeleagă ființa“ (ὕβριζει δὲ ὁ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ περιεργαζόμενος), spune el, și arată că Dumnezeu e incomprehensibil chiar și în operele sale, și cu atât mai mult în propria-i ființă, chiar și în „bunăvoința sa (*sygkat abseis*)“, și cu atât mai mult în propria-i maiestate transcendentă, chiar heruvimilor și serafimilor, și cu atât mai mult lui „*antropinē physis*“.

În acest sens, *akatalepton* reprezintă pentru el, înainte de toate, „prea marele“ Dumnezeu, care, datorită brațelor prea scurte ale capacității noastre de înțelegere, scapă sesizării și cuprinderii prin *astheneia ton logismon*. Noi îl numim „nepătrunsul“ și tot aici mai distingem „neînțelesul“, care își are originea nu numai în „prea marele“, ci și în „*thateron toy theion*“, „în „cu totul altul“ sau în ceea ce este „străin“ și „îndepărtat“ în Dumnezeu, în *mysterium stupendum*. Iar acum ar fi instructiv să vedem felul cum, chiar și la Chrysostom, acel *akatalepton* se transformă în acesta și felul cum el însuși îl amestecă,

în parte, pe acesta cu acela, iar în parte îl recunoaște foarte clar ca existând în sine și îl distinge ca pe ceva superior. Am spus mai devreme că cel „cu totul altul” ne întâmpină acolo unde ceva nu numai că depășește orice concept de-al nostru, dar unde ne și izbim de ceva absolut diferit de *întreaga noastră natură* și care tocmai de aceea e înmărmuritor. La fel, Chrysostom opune pe *anthropine physis* lui *theia physis* ca incomensurabilă și tocmai de aceea de necuprins. El nu se referă numai la micimea și insuficiența capacității noastre de înțelegere, ci și la deosebirea de natură a lui „cu totul altul” pe care am indicat-o aici:

„Ἀνθρώπος ὢν θεὸν πολυπραγμονεῖς; Ἀρχεῖ γὰρ τὰ ὀνόματα ψιλὰ τῆς ἀνοίας δεῖξαι τὴν ὑπερβολήν: ἄνθρωπος, γῆ καὶ σποδὸς ὑπάρχων, σὰρξ καὶ αἷμα, χόρτος καὶ ἄνθος χόρτου, σκιά καὶ καπνὸς καὶ ματαιότης (712).

spune el la modul general. Aceasta reiese încă și mai pregnant din expunerea sa despre Romani 9,20—21 (715). Pe cât de puțin poate lutul să-l cunoască sau să-l înțeleagă pe olar, datorită deosebirii esenței lor, la fel de puțin poate omul să-l înțeleagă pe Dumnezeu:

„Ba chiar mult mai puțin, deoarece, la urma urmei, el însuși este lut. Deosebirea dintre ființa lui Dumnezeu și cea umană este de așa natură încât cuvântul nu îl poate exprima și gândul nu îl poate aprecia.”

Încă și mai incisivă este formularea în cele ce urmează:

„El trăiește într-o lumină de nepătruns (spune Pavel). Remarcați aici precizia lui Pavel... căci el nu spune doar într-o lumină de neînțeles, ci ceea ce înseamnă mult mai mult, într-o lumină cu totul de nepătruns. Pentru că se spune „de neînțeles” atunci când ceva se sustrage înțelegerii, dar nu și cercetării și interogației. „De nepătruns” însă este ceva ce nu lasă, principal, nici măcar posibilitatea cercetării și de care nu te poți apropia în nici un fel (prin cercetări conceptuale): O mare în care scufundătorii pot să se cufunde, dar căreia nu-i pot da de fund, este numai un *akalepton*. „De nepătruns” este însă una care nu se lasă, principal, nici cercetată, nici descoperită” (p. 721).

Și la fel în cuvântarea a patra, către efesenii, 3,8 (p. 729):
Τί ἐστιν ἀνεξιχνίαστον; Μὴ δυνάμενον ζητηθῆναι, οὐ μόνον δὲ μὴ δυνάμενον εὐρεθῆναι, ἀλλ' οὐδὲ ἀνιχνευθῆναι.

Iar asta îl duce pe nesimțite și mai departe. Cadrul lui *akatalepton* se lărgeste. Sentimentul numinosului ca întreg se învoldurează, un element al acestuia atrăgându-le pe celelalte. *Mysterium stupendum* trece curând în *mysterium tremendum* și în *majestas*, iar ultima în cel dinainte, și, în loc de *de incomprehensibili*, aceste cuvântări ar fi putut să se numească *de Numine ac numinoso*. În această privință remarcabil este și pasajul în care Chrysostomus sesizează și explică foarte exact, cu fin simț psihologic, deosebirea dintre uimirea numinoasă și simpla admirație rațională. Într-adevăr, el descoperă pasajul cel mai semnificativ, *Psalmul* 147,14 (LXX): „Te preamăresc pentru că ești îngrozitor de minunat“, și îi adaugă o fină analiză a sentimentelor.

„Ce înseamnă aici «îngrozitor»? Admirăm tot felul de lucruri, dar asta nu presupune nimic «îngrozitor». De exemplu, frumusețea coloanelor, a tablourilor, farmecul trupesc. Ne mirăm de mărimea mării și de nemărginirea ei. Dar groaza ne cuprinde abia atunci când privim în adâncurile ei. La fel și profetul. Când privește în jos, în prăpastia³ înțelepciunii dumnezeiești care se cascadează (*achanes*) nemăsurat, îl ia cu amețeli și sare înapoi plin de o uimire îngrozită și exclamă... Cunoașterea ta este prea stranie, este peste puterile mele, sunt prea slab pentru ea.“

„Amețeala“ și sentimentul specific al înspăimântătorului, pe care noi le numim *stupor* și *tremor* sunt cele remarcate aici de Chrysostom. De asemenea, ele apar, pe bună dreptate, și în exclamația profund numinoasă a lui Pavel (*Romani* 11,33):

„Amețind în fața genunii de nepătruns și privind în adâncul căscat, se trage iute înapoi⁴ și strigă tare:

O, ce prăpastie...“ (Migne, 705).

Apoi se cuvine citit pasajul de la pagina 783. Nicăieri sentimentul supranaturalului, împreună cu „teama“, ba chiar cu groaza și cu încremenirea care îl însoțesc, nu sunt trăite mai viu și mai autentic și nu sunt înfățișate mai mișcător și mai convingător ca aici. *Expertus loqui-*

³ Neîndoielnic, trebuie citit *bathos* în loc de *pelagos*. Numai astfel pasajul atinge un punct culminant. Numai astfel capătă sens *achanes* și *katakypsaî*. Acest lucru este demonstrat și de pasajul următor, care este o repetare a acestuia.

⁴ Cf. mai sus „tresărirea“.

tur! Aici nu vorbește platonul sau neoplatonul, ci omul antic, care avea la îndemână în „păgânătate”⁵, iudaism și creștinism elementele și trăirile originare încă în forma lor nativă și uneori brută, din care a izvorât mai apoi întreaga religie și fără de care aceasta nu există. Chrysostom descrie trăirea din *Daniel* (10,5—8 și pierderea cu firea a lui Daniel la trăirea supranaturalului:

„Așa cum caii, atunci când conducătorul, cuprins de spaimă, scapă hățurile, sunt pârjoilți de foc, iar carul se răstoarnă, ... tot așa i s-a întâmplat și profetului. Sufletul său îngrozit nu a putut îndura vederea slugii (îngerului) care a apărut, nu a putut suporta lumina (supranaturală) și a fost uluit. El căuta să se smulgă din încătușarea cărnii ca dintr-un ham ... iar el zăcea acolo fără suflare.”

Și la fel în ceea ce privește viziunea lui Iezechiel. Chrysostom știe că acești fiori nu apar ca niște autodeprecieri moral-raționale, ca o teamă a conștiinței și altele asemenea, ci că ei sunt reacțiile naturale ale creaturii, ale lui „*astheneia physeos*” în fața supranatural-transcendentului.

„Îl aduc în fața voastră tocmai pe sfântul Daniel, prietenul lui Dumnezeu, care, datorită înțelepciunii și dreptății sale, ar fi putut fi încrezător, astfel încât dacă vi-l înfățișez devenind slab, prăbușindu-se pierit și neputincios în prezența îngerului, nimeni să nu creadă că asta se întâmplă din cauza păcatelor și a conștiinței încărcate, ci pentru că din asta să reiasă clar sălbiciunea naturii noastre (722)“.

Desigur, nu i-a scăpat nici pasajul din *Facerea* 13,27, și cu atât mai puțin scena din *Isaia* 6:

„Vrem ca de acum înainte să-i părăsim pe Pavel și pe profeți și să ne înălțăm la cer pentru a afla dacă acolo știe cineva care este natura lui Dumnezeu ...

Ce auzim de la îngeri? Cercetează și fac sofisme despre natura lui Dumnezeu? Nicidecum. Ce fac ei mai degrabă? Îl preamăresc, îngenunchează și i se închină cu mare cutremur⁶. Își întorc privirea de la el și nu pot îndura nici măcar bunăvoința lui Dumnezeu.”

⁵ *tromeo de te gyia*, spune Orfeu.

⁶ *meta polles tes frikes*, p. 707.

Şi:

„Spune-mi, de ce își acoperă chipul și și-l ascund sub aripi? De ce, dacă nu pot îndura lumina strălucitoare și razele ce se revarsă de la tron.“

Și la fel de puțin i-au scăpat *loci classici* ai lui „*tremenda majestas*”: Psalmul 104, 32 și Iov 9, 6 și următoarele:

„El privește pământul, iar acesta se cutremură. El atinge munții, iar ei fumegă. Se uită la mare și ea se retrage. Iordanul se întoarce“: ‘Πᾶσα ἡ γῆς σαλευ-

ὑεται, δέδοικε,

Și el își întrerupe propria expunere pe această temă cu remarca:

„Vreau să închei, pentru că: ἔκαμεν ἡμῖν ἡδ ἰάνοια, οὐ τῷ πλήθει ἀλλὰ τῇ φρίκῃ τῶν εἰρημένων. Τρέμει γὰρ καὶ ἐκπέπληκται ἡ ψυχὴ ἐπὶ πολὺ ταῖς ἄνω ἐνδιατρίβουσα θεωρίαις

Chrysostom combatе „obraznicia“, aroganța rațiunii și a creaturii care crede că se poate sustrage lui *akatalepton*, „prea marelui“ și lui „cu totul altul“, însuși transcendentului din Dumnezeu. El vrea să sperie, să cutremure și să doboare. De aceea descrie aceste laturi ale numinosului. Dar nu lipsește nici paradoxul că acest *akatalepton* este și el o zestre sufletească esențială și totodată un *fascinans*. Uimirea încremenită este totodată, pentru el, o admirație plină de încântare. Amuțirea în fața a ceea ce este de neînțeles se transformă — iar acest lucru îl putem percepe abia atunci când înțelegem „contrastul armonic“ — în *recunoștință* umilă pentru faptul că e de neînțeles, ba chiar pentru că este „îngrozitor de minunat“. El citează *Psalmul* 193, 14 (LXX) și interpretează astfel ξο ἰμολογῆσθαί σοι ὅτι φοβερῶς ἐθαυμαστῶ-
θης:

„Iată aici firea nobilă a acestui slujitor (David): «Îți mulțumesc (*eucharisto* soi), spune el, pentru faptul că am un stăpân de neînțeles».

La fel spune Teerstegen, preaslăvind: „Un Dumnezeu înțeles nu este un Dumnezeu“. Și la fel crede Goethe:

„Vederea ei dă îngerilor putere,
Fiindcă nici unul nu o poate pătrunde.“

Chiar acest *akatalepton* este, pentru Chrysostom, „*ekeine makaria oysia*“ — o expresie pe care o repetă cu plăcere. Și simți că această „*oysia*“ este „*akatalepton*“ fiindcă este *makaria* și *makaria* fiindcă este *akataleptos*. În pa-

tima luptei pentru Dumnezeu neînțeles, dătător de fiori și de ameteală, arde mocnit, fără cuvânt sau expresie, o acaparare și o răpire a sufletului de natură entuziastă⁷.

Akatalipton neagă înțelegerea, și aceasta prin compararea în mai multe privințe cu lumesc-inteligibilul. Astfel rezultă, separate sau în serii întregi, atribute negative ale divinului pe care Chrysostom le enumeră adesea: o teologie negativă în miniatură. Dar această teologie negativă nu e un simplu mers în gol sau o scurgere de credință și de sentiment în neant. Dimpotrivă, ea poartă în sine cea mai înaltă cucernicie. Și din asemenea atribute „negative” Chrysostom împletește crezuri și rugăciuni de preamărire. Prin aceasta dovedește el însuși că sentimentul și trăirea ajung acolo unde orice înțelegere e refuzată și că conceptul negativ poate deveni marca, ideograma unui conținut cât se poate de pozitiv, chiar dacă pur și simplu inexprimabil. Totodată, exemplul său ne demonstrează că o teologie negativă poate și trebuie să se nască nu numai din „pătrunderea speculației elenistice și a misticii naturii”, ci și din rădăcini pur și autentic religioase, adică din cele numinoase.

„Incomprehensibilul din Dumnezeu” a rămas însă o chestiune de onoare pentru teologia creștină și după Chrysostom (până la Conciliul de la Laterano și până la cel de la Vatican). Iar asta în forme diferite: cum că Dumnezeu ar fi pur și simplu dincolo de orice atribut și că deci ar fi neantul și pustiul tăcut, cum că ar fi *anonymos-panonymos-homonimos*, cum că i se pot conferi atribute, numai că toate atributele sunt simple *nomina ex parte intellectus nostri*, sau, în forma cea mai radicală, aceea a seriei de idei „iovice”, care la Luther se manifestă în ideea sa de *deus absconditus* cum că *deus ipse* nu ar fi numai mai presus de orice ci și împotriva oricărui „*captum humanum*”⁸. Toate aceste învățături păstrează o moștenire dobândită printr-o luptă patetică împotriva unor erori străvechi. Ele o păstrează cu unilateralitate, fiindcă ceea ce înțeleg creștinii prin Dumnezeu, este fără îndoială, și ceva profund rațional și temelie a întregii ra-

⁷ „și cu neînțelesul tău mă încolțești într-un chip ciudat”, spune un poet al zilelor noastre, E. Sparin-Rheinsch.

⁸ Cf. și „Forma prescurtată a celor zece porunci, a crezului și a rugăciunii *Tatăl nostru*” (1520): „Eu îndrăznesc să-mi pun nădejdea numai în invizibilul și de neînțelesul Dumnezeu unic, cel care a făcut cerul și pământul și stăpânește toate creaturile”.

țiuni. Dar acesta este sădit în ceva și mai adânc, care se află dincolo și mai presus de orice concept.

Cuvântările lui Chrysostom pot fi comparate și cu *Contra Eunomium* (Migne, S.Gr. 45) a lui Grigore din Nyssa. Ce-i drept, ceea ce l-a stârnit pe Chrysostom în primul rând și cu patimă apare la Grigorie doar în treacăt în studiile dogmatice detaliate, dar și el scrie atunci (p. 601):

Εἰ δέ τις ἀπαιτοίῃ τῆς θείας οὐσίας ἐρμηνεῖαν τινὰ καὶ ὑπογραφὴν καὶ ἐξήγησιν, ἀμαθεῖς εἶναι τῆς τοιαύτης σοφίας οὐκ ἀρνησόμεθα . . . ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἀόριστον κατὰ τὴν φύσιν ἐπινοεῖα τινὲ ῥημάτων διαληφθῆναι. Ἐπεὶ οὖν κρεῖττόν ἐστι καὶ ὑψηλότερον τῆς ὀνομαστικῆς σημασίας τὸ Θεῖον (*Numen*, spune traducătorul latin) σιωπῇ τιμᾶν τὰ ὑπὲρ λόγον τε καὶ διάνοιαν μεμαθήκαμεν.

Cu mult înaintea lui Chrysostom, într-un cu totul alt context, un altul a trăit incomprehensibilul numinos nu în cadrul bisericii, ci la marginea ei, și l-a prea-mărit în cuvinte pline de exaltare:

„Oh, minune peste minune, extaz, putere și uimire, încât nici nu se poate spune nimic despre Evanghelie, nici să gândești ceva despre ea ori s-o asemui cu ceva!“

Acela a fost „ereticul“ Marcion. Ciudat cum elementele numinosului din trăirea religioasă se combină și se ordonează mereu altfel, dând naștere prin aceasta unor tipuri aparte de religie. În fața puterii de mângâiere a Evangheliei, elementele *tremendum*-ului amuțesc la Marcion într-o prea vie împlinire a cuvintelor: „iubirea desăvârșită alungă teama“. Dar cât de puternic și de adânc este trăit de el cel „cu totul altul“, Dumnezeuul său „străin“, și cât de puternic și de adânc este exprimat inexprimabilul și neînțelesul în primele cuvinte ale scrierii sale, fascinantul vâjâind cu „vuietu-i năvalnic“, cum spune Harnack. Augustul sălășluiește pentru el în „sentimentul distanței“ față de „străin“ iar în acesta vibrează ușor la el innobilat și trezind din nou la viață dintr-o cu totul altă direcție, sentimentul *tremendum*-ului. Harnack spune despre el pe bună dreptate⁹:

„Un mare și binecuvântat *mysterium tremendum et fascinosum*: aceasta este pentru el deopotrivă lumină și întuneric. El stă în fața acestuia cu o înfiorată și tăcută evlavie.“

⁹ A. von Harnack, *Marcion*, 1921, p. 138.

SUNETELE NUMINOASE ORIGINARE

Sentimentele, ca stări tensionale ale sufletului, se descarcă prin sunete. Faptul că sentimentul numinos, când a izbucnit pentru prima oară, a găsit și el sunete și doar sunete, nu cuvinte, este de la sine înțeles. Dar este improbabil ca el să-și fi creat sunete proprii. Cu siguranță că, în virtutea analogiilor sale cu alte sentimente, întrebuiința sunetele deja existente ale spaimei, uimirii, bucuriei și ale altor asemenea stări emoționale. De exemplu, exclamația noastră „*Hu!*”¹ este, pentru noi, astăzi, întotdeauna și în mod exclusiv nu expresia sonoră a unei spaime în general, ci a unei spaime însoțite de o ușoară înfiorare, așadar a unei spaime numinoase. Tot astfel, *hus*, în araba comună, reprezintă un sunet de liniștire precum „*st*” al nostru. În schimb, corespondentul acestuia în ebraică, *has*, e întâlnit numai în situații numinoase. A se vedea *Amos* 6, 10: „Taci (*has*) că nu trebuie să amintești numele Domnului”. Și *Sofonie* 1,7: „Tăceți toți în fața Domnului Dumnezeu”. Și *Avacum* 2, 20 și 3, 19, unde Eglon imploră tăcere (*has*) în fața așteptatelor cuvinte ale profetului și ale lui Dumnezeu. A se vedea și *Amos* 8,3: „Înfiorarea în fața celor uciși și a mâniei lui Jahveh. Și ceva asemănător întâlnim, poate, adesea. Când dervișii extatici ai Islamului își duc la îndeplinire acel *zikr*, ei izbucnesc în exclamații precum „Allah akbar”, care sfârșesc în cele din urmă într-un *Hu* prelung, plin de geamăt. Acest *Hu* este considerat în mod rațional, drept pronume arab pentru persoana a treia: el, adică Allah. Dar cel ce a auzit aceste izbucniri cu greu poate crede că ar fi vorba de pronume. Acest *Hu* lasă mai degrabă impresia unui sunet de autodescărcare a sentimentului numinos. Poate că pornind de aici putem înțelege mult pomenitul cuvânt sanscrit *ascarya*. Derivarea acestuia

¹ În limba germană. Sunet existent, ca un oftat prelung, și în limba română (N. tr.)

a fost până acum enigmatică. Să nu aibă oare o explicație foarte simplă? Oare nu este alcătuit din *as* și *carya*? *Carya* înseamnă *agendum*, adică ceea ce este făcut sau trebuie făcut; în schimb, *as* este un sunet primitiv al lui *stupendum*, în care sunetul deschis și dilatat al mirării („ah“, „oh“, „ha“) se leagă de siflanta prin care, în general, exprimăm sau dăm glas unei tăceri îngrozite, precum în „sst“, „șst“, „hușt“, „pst“. Așadar, un *as-carya*² nu este, de fapt, la început, nimic conceptual, nu este încă nici măcar „mirare“, ci „ceva“ în fața căruia să faci *as*, *as*. Dacă această interpretare este corectă, atunci în aceste cuvinte surprindem fiorul numinos primordial chiar în forma primă și cea mai originară a exprimării sale, adică încă înaintea oricărei explicări prin imagini, prin prezentări concrete sau prin concepte, ba chiar pur, așa cum izbucnește el, cu sunetul lui originar, brut, cu o forță primară și nedând încă obiectului său nici un alt nume decât pe acela de a fi ceva în fața căruia „trebuie să scoatem“ involuntar asemenea sunete (o chestiune de „ah“ și „pst“) Geldner îmi indică amabil pasajul din *Kena-Upanișad* 4,29, care mi se pare a fi, într-adevăr, o excelentă confirmare și totodată un exemplu despre felul cum s-a evidențiat la origine și în mod autentic, ca sentiment pur, sentimentul numinos primordial, înaintea oricărei reprezentări concrete. Frumoasa, naiva, vechea upanișadă vrea să-i ofere aici discipolului o „ilustrare“ a celui în fața căruia „toate vorbele fac cale întoarsă“. Ea procedează întocmai ca și noi: încearcă să provoace printr-o analogie un reflex afectiv analog. În traducerea lui Geldner cuvintele sună astfel:

„Aceasta este ilustrarea lui (a lui brahman):

Când au fulgerat fulgerele —

aaah!

Când asta a făcut ochii să se închidă —

aaah!

Atât în legătură cu divinitatea (*devata*).“

Ce este, prin urmare, *devata*, adică brahman? Este un *a-caryam*. Este ceva „în fața căruia trebuie să faci aah!“ Caracterul numinos al acestui „aaah“ cu greu poate

² Cf. forma părții de vorbire compuse întru toul corespunzătoare *A-kara*; *Ahan-kara*. În această chestiune cf. și Söderblom: *Das Werden des Gottesglaubens*, 1916, p. 96., despre *manitu* al indienilor.

fi „ilustrat“ printr-o analogie mai bună și exprimată mai bine decât prin cea de aici, a fulgerului. Caracterul neașteptat-surprinzător, fantomatic-înfricoșător, covârșitor de puternic, cu totul minunat, înspăimântător și încântător al fulgerului este foarte aproape de impresia numinoasă, ba chiar este, adesea, una cu aceasta. Indicația lui Geldner mi se pare cu atât mai importantă cu cât ea pare să cuprindă o temă și o metodă cu totul noi, capabile de a rezolva vechea enigmă a lui brahman. Pentru aceasta, metoda speculativă se ridică prea sus, cea etimologică coboară prea jos. Sentimentele cărora le-a corespuns și pe care le-a sugerat inițial acest cuvânt ar trebui redescoperite și făcute să reverbereze în noi înșine pentru a ne apropia cu adevărat de miezul problemei. În sensul acesta este instructiv, din nou, pasajul din *Kena*, 3,15 care reprezintă, de fapt, o ilustrare a ilustrării de la 4, 29. *Deva* îl simt aici pentru prima dată pe brahman. Și ei întreabă mirați și totodată extrem de curioși: „*Kim idam yakṣam?*“ Deusen traduce: „Ce minunăție mai e și asta?“ Dar această formulare este totuși prea blândă. Mai exact ar fi poate: „Ce absurditate mai e și asta?“ în sensul în care acest cuvânt este întrebuințat în popor: un lucru pe care nu știi cum să-l iei. „Nu avem nimic cu care să-l comparăm!“ Și, în același timp, un lucru în fața căruia nu ne simțim în apele noastre. „Absurditate“ (*Unding*) este uneori pur și simplu denumirea pentru fantomă („Am văzut o fantomă [*Unding*]“). La fel este și cu *yakṣa*. Acesta înseamnă inițial „neobișnuit“ în sensul de ne-obișnuit, ba chiar de fantomă. Și tot așa se comportă și brahman în acest pasaj. Face lucruri pe care obișnuiesc să le facă duhurile și ființele fantastice, „dispărând“ brusc în punctul culminant al acțiunii, aidoma unei fantome. Iată ce sentimente stau la originea mării mistici brahmane! Și ele o însoțesc neconținut! Cine nu le simte și nu le cunoaște poate cel mult să reconstituie scheletul ei conceptual. Pentru înțelegerea ei, mistica apuseană are valoarea a ceva analog, dar diferit.

Un alt asemenea sunet al sentimentului numinos îl constituie silaba sacră *Om*. Nici ea nu reprezintă un concept. Ea, ca și particula *as*, nu este decât un sunet. Ea nu este nici măcar un cuvânt, mai mult, nici măcar o silabă, deoarece *m*-ul pe care ea îl cuprinde nu este un *m*, ci numai continuarea nazală și extinsă după plac a lui

o-o-o. De fapt, el nu este decât un fel de mormăit³, care izbucnește în mod reflex dinlăuntru în anumite stări emoționale magico-numinoase ca o autodescărcare aproape fizic necesară a sentimentului, care poate fi re trăită încă atunci când cineva poate re trăi aceste stări de coborâre și cufundare în „cu totul altul”. Aici *Om* este întru totul echivalent cu sunetul sanscrit asemănător, *Hum*, care nu este nici el altceva decât un sunet numinos mormăit, care are același sens ca și *Om*, adică de fapt nici unul (vezi mai jos pe *ua*).

O sarcină a istoriei religiilor și totodată a psihologiei religiilor ar fi să cerceteze odată nenumăratele nume de zeități și demoni, poate chiar și diferitele denumiri pentru fantomă, duh, spirit, spre a vedea dacă unele nu își au cumva obârșia tocmai în aceste sunete numinoase primitive și dacă nu constituie deci simple paralele ale menționatului *ascarya*.

De exemplu, epitetul *Euios* al lui Baccus. El îl desemnează numai pe acela în fața căruia scoți sunetul *euoi* sau, potrivit lui Epifanus, *ua*⁴.

³ În *Kartellzeitung der ak. theol. Vereine*, noiembrie 1921, K. Müller lansează întrebarea dacă numele divin *Jah*, *Jahu* nu a apărut inițial în același fel. El se putea referi și la *Dschelaledin*. Acesta spune în *Divan* 31,8: „Nu cunosc un altul în afară de *Jahu*!” Acesta nu reprezintă, cu siguranță, altceva decât „one of the most familiar darvish-cries” (Unul din cele mai familiare strigăte de derviș, Engl.; N. tr.), cum adaugă traducătorul în notă (p. 282), și, potrivit interpretării obișnuite, înseamnă „Oh, El”, iar potrivit bănuiei noastre pur și simplu „Oh, Hu!”. Nicholson completează în paranteză, fără nici o altă motivare, ca și cum ar fi de la sine înțeles, *Jahveh*. Cf. R.A. Nicholson, *Selected poems from the Divani Shamsi Tabis*, Cambridge, 1898. Faptul că *Jahveh* ar proveni dintr-o formă *Jahu*, printr-o modificare naturală a sunetului e neverosimil. Dar faptul că formei *Jahu*, care nu are vreun sens, s-a încercat să i se atribuie o formă gramaticală oarecare e de înțeles. Atunci *Jahveh* se află pe aproape. Eusebius ne transmite forma *Jeyo* (în latină *Jevo*), ca nume al unui Dumnezeu fenician (Praep. ev. 31). Adepții cultului lui *Jahveh* erau în vechime *nebiim*-i și discipolii lor, comunitățile dervișe. Oare *Jahu* nu e cumva un vechi strigăt al dervișilor, care și-a găsit formularea și sensul corespunzător atât în ebraică cât și în arabă?

⁴ Cf. *Dhyanabindu-upanișad*, 18:

„Precum picăturile de untdelemn ce se preling încet,
Precum dangătul clopotului ce murmură prelung.

Se stinge tăcut culmea lui *Om*.”

și *Amritabindu*, 24:

„Silaba sacră răsunând atât de tăcut.”

Silaba *Om* s-a născut din *Aum*. Cu acesta are o asemănare izbitoare semiticul *Aun*, care s-a păstrat în ebraică și a devenit mai apoi *Awen*. *Aun* este un sunet al spaimei numinoase și desemnează, cum a dovedit Mowinkel în ale sale *Psalmestudien* (Kristiania, 1922), vraja diabolică și imboldul demonic, adică groaza de Javeh, cumplitul, numinosul negativ. În istoria religiilor de la înfrorător la cumplit nu e decât un pas. Numinosul original se înalță spre Dumnezeu și coboară până la diavolescul demonic. Expresii care inițial sunt neutre din punct de vedere numinos față de dumnezeiesc și diavolesc, față de pozitiv sau negativ, și care desemnează la început numai fiorul numinos original, pot mai apoi să le exprime pe amândouă, după cum sacru (*heilig*) poate să însemne deopotrivă *sacer* și *infam* sau se pot fixa de o parte sau alta. În mod similar, unul și același sunet numinos mormăit ar fi putut apărea, ca *aum*, drept o expresie a tot ce e mistic-sărbătoresc și, ca *aun*, drept un cuvânt de dojană pentru tot ce e diavolesc și cumplit. În același timp, nu e necesar să considerăm că arienii au împrumutat sunetul numinos original de la semiți sau aceștia de la ceilalți. Acest ciudat sunet mormăit este atât de natural și atât de evident adecvat sentimentului încât el, întocmai ca și „Ah“, „Oh“, „Sst“, „Ha“ a fost descoperit sau, mai bine zis, poate fi descoperit în mod cu totul independent în mai multe locuri.

ANDRIEȘ C. LUCIAN

Nr 2400

Biblioteca Personală

„CU TOTUL ALTUL“

Din ideea lui „cu totul altul“ și din cunoașterea ei rezultă pentru noi o apreciere despre două afirmații repetate la nesfârșit și totuși false.

1. Prima este aceea că zeii nu sunt decât oameni ridicați la un rang mai înalt și că omul l-a creat pe Dumnezeu după chipul și asemănarea lui. Comentatorii naturaliști ai religiei îl invocă pe bătrânul Xenofan, care a spus odată: „Dacă boii ar putea picta, atunci și-ar picta zeii ca boi“. Xenofan are perfectă dreptate. Așa procedezi când ești bou. Dar în istoria reală a religiei lucrurile au decurs cu totul altfel. Evoluția nu a pornit de la ceea ce este cunoscut, familiar și obișnuit, ci de la neobișnuit. Acest neobișnuit, care este opusul a tot ceea ce este omenească, acest „cu totul altul“ este temelia secretă pe care se înalță tot ce este rațional și care străluminează în tot ceea ce este „asemănător omului“. Nu acea Pallas pe care Fidias a sculptat-o ca ateniană distinsă, iar Miron ca fată fermecătoare este adevărata Pallas, ci acea ființă ciudată, asemănătoare unei bufnițe, care bântuia pe bătrâna stâncă a cetății din Atica și despre care, pe jumătate dezgustat, Homer a mai depus mărturie cu Glaukopis a lui. Și nu prea venerabila gospodină a lui Zeus, ci bătrâna Boopis, Hera cea cu cap de vacă, avea adevărata măreție. Iar atunci când zeițele și zeii au devenit din cale afară de distinși și fermecători și mult prea asemănători oamenilor, credința în ei nu mai era la apogeu, cum ar trebui să credem potrivit doctrinei naturaliste, ci dimpotrivă, se terminase cu ea și ea a făcut loc credinței în acele zeități cu totul străine din Egipt, din Orientul îndepărtat și cine mai știe de unde, care, la rândul lor, veneau de departe și erau cu „totul altfel“.

„Homer merită să fie exclus de la jocurile festive“ spune, cu mult înaintea lui Platon, enigmaticul Heraclit. De ce? Tocmai pentru că Homer și, de fapt, mitul trans-

mis prin poezie, povestire și conversație îi aduce pe zei în sfera omenescului și îi desacralizează. Și nu doar moralistul din Heraclit e cel care se exprimă astfel. El nici nu a fost atât de „moral”. Dimpotrivă, el vădește un fin simț al iraționalului, de pildă atunci când spune:

„Stăpânul, al cărui oracol se află la Delfi, nici nu vorbește, nici nu tănuiește, ci se exprimă numai prin semne¹.“

Sau atunci când laudă mania și entuziasmul și pe Sibilă, asemenea lui Platon:

„Sibila, prin gura ei delirantă, profetește lucruri care nu provoacă râsul, neînfrumusețate de podoabe ori de miresme, iar prin vocea ei, ațâțată de zeu, străbate o mie de ani².“

Sau atunci când spune:

„Unul, singurul înțelept, dorește și nu dorește să fie chemat cu numele de Zeus³.“

Xenofan însuși spune:

„Unul e Zeul, între zei și oameni cel mai mare, nici la chip, nici la minte asemenea muritorilor⁴.“

Iar Empedocle:

„Nu-i cu putință să ți-l apropii, căci nu-i accesibil / Ochilor noștri... [...] N-a strălucit printr-un cap omenesc [...] Doar spirit sacru și suprauman...⁵“

Platon îi scrie lui Dionys (*Scrisoarea a II-a*):

„Totul există în jurul împăratului întregului, totul există de dragul lui... Pe acesta vrea sufletul omenesc să-l pătrundă și-l caute în sine și în semenul său. Dar aici nu este nimic care să-l mulțumească. Iar în acel împărat... nu este nimic care să-i semene celui-lalt.“

¹ H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1906, vol. I, p. 75. (Pentru citatele din presocratici folosim ediția *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a II-a, Ed. științifică și enciclopedică, Buc., 1979. Pasajul citat e în ediția românească la p. 362, fr. 93, trad. Adelina Piatkowski și Ion Banu. N. tr.)

² Ibidem, p. 67. (În ediția citată p. 362, fr. 92, trad. Adelina Piatkowski și Ion Banu. N. tr.)

³ Ibidem. (În ediția citată p. 355, fr. 32, trad. Adelina Piatkowski și Ion Banu. N. tr.)

⁴ P. 50. (În ediția citată, p. 198, fr. 23, trad. D.M. Pipidi. N. tr.)

⁵ P. 212. (În ediția citată, pp. 522—523, fr. 133; 135, trad. Felicia Ștef. N. tr.)

Iar poetul Aratos:

„Te salut, o Părinte, minune uimitoare, o mângâiere a oamenilor⁶.“

Nici măcar în arta greacă nu a învins vreodată cu totul reprezentarea și prezentarea divinului sub formă umană. Cel puțin în „simbolurile“ zeilor ea a trebuit să lase întotdeauna loc pentru ceea ce e îndepărtat și străin omului. Adunate toate laolaltă, imaginile de zei din întreaga lume ar face de rușine, prin fantasticul, ciudătenia și prin expresia mereu nouă a ceea ce este uluitor toate muzeele artiștilor futuriști. Iar dacă boii tind să-și vadă zeii ca boi, atunci oamenii par să fi avut, dimpotrivă, mai curând o ambiție deosebită de a-și înfățișa zeii ca pe jumătate sau în întregime boi, viței, armăsari, crocodili, elefanți, păsări, pești, ca pe niște uimitoare ființe mixte, corcice și grotești, ca pe niște ciudate figuri întortocheate și simbolice sau cine mai știe cum.

Desigur, răspunsul naturalist pentru acest fapt este simplu: acestea sunt vestigii din timpurile vechi ale totemismului, ale cultului animalelor, plantelor, naturii sau sufletelor. Chiar și aici ar mai rămâne ceva de spus sau de întrebat. Dar, admitând că ar fi așa, aceeași problemă revine și în cazul vestigiilor, sub forma: „Cum de se păstrează acestea chiar și pe treptele mai înalte ale evoluției? Ce a făcut ca aceste ciudătenii și lucruri uimitoare să nu dispară, ca, dimpotrivă, să exercite tocmai mai târziu o putere de atracție cu totul aparte asupra sufletelor, atunci când ele nu mai erau înțelese deloc în sensul lor inițial, când, dimpotrivă, „teologia“ apărută între timp le dădea cele mai false și mai artificiale interpretări. Noi spunem: tocmai caracterul lor uimitor a dus la aspectul lor enigmatic și misterios, acel aspect „străin“ și „cu totul altul“ la care te aștepti ca la unul în mod firesc în cazul unei ființe care este zeu.

Și încă o întrebare: Cum se face, pe de altă parte, că uneori chiar și pe trepte foarte timpurii, ca de exemplu în *Veda*, se manifestă o vie aversiune față de faptul de a plăsmui o imagine a zeului. Nici aici nu e suficientă trimiterea la puterea obișnuinței și la păstrarea tradiției.

⁶ Cf. Clemens, *Log. pros Hell.* 7.

Poate că sursa istorică a acestei repulsii e teama respectuoasă de a nu întrerupe, prin întruchipare, influența magică a numenului. Încercându-se a vedea și a avea numenul prezent într-un obiect oarecare și mai apoi într-un obiect care-l întruchipează, s-a ivit totodată pericolul, care te paște adesea, de a fi supus unei constrângeri magice. Probabil că de aici avea să izvorască ulterior aversiunea unei pietăți mai pure față de orice întruchipare în general. Sub învelișul și totodată sub impulsurile unei asemenea temeri s-a dezvoltat sau, mai bine zis, a apărut apoi un sentiment de teamă încă și mai adânc, acela de a nu transpune divinul cel străin și deosebit într-o imagine sau alegorie pământesc-umană. Cel „cu totul altul“ se opune exprimării și reprezentării în general.

Leisegang spune pe bună dreptate⁷:

„Din cele mai vechi monumente și documente ale epocii grecești putem desprinde cu o oarecare exactitate faptul că, în cadrul ei, omul se afla pe acea treaptă primitivă a înțelegerii vieții și lumii, în care natura (?) și divinitatea este resimțită ca ceva străin, ba chiar aproape opus propriei ființe, ca ceva ce inspiră înainte de toate frică, spaimă și o teamă plină de respect și de care omul se simte despărțit printr-o prăpastie de netrecut. Atâta vreme cât natura (?) și divinitatea⁸ sunt imaginate ca ceva lipsit de formă, care nu poate fi determinat mai exact, sentimentului religios al dependenței de puterile⁹ tainice, de nepătruns, i se lasă cel mai mare spațiu de manevră. Faptul că profeții și învățătorii evreilor subliniau mereu¹⁰ caracterul nedeterminat lui Jahveh¹¹, al cărui nume nici măcar nu putea fi rostit și pe care nimeni nu putea să-l vadă fără a plăti cu viața și faptul că ei împiedicau poporul să-și făurească o imagine sau o întruchipare a «Preaînaltului», a contribuit nu puțin

⁷ H. Leisegang, *Der heilige Geist*, 1, 1919, p. 240.

⁸ Acestea sunt expresii insuficiente pentru numen și numinos.

⁹ Acesta nu este pur și simplu ceva „primitiv“, ci religia însăși.

¹⁰ Fapt care nu trebuie luat drept deficiență sau confuzie a sensibilității.

¹¹ Ei nu subliniază caracterul numinos al lui Jahveh, ci îl presupun ca de la sine înțeles pentru sentiment.

la a păstra mereu viu și la a aprinde din nou¹² sentimentul religios fundamental¹³ al dependenței.“

2. Aceasta ne conduce la a doua chestiune despre care vrem să vorbim, și anume la aprecierea și la mai buna înțelegere a ceea ce a fost numit „*teologia apofatike*“, *theologia negativa*, teologia negativă, adică la afirmația ciudată a multor oameni foarte pioși cum că despre divin nu se poate vorbi decât în negații sau că el ar fi pur și simplu „fără nume“, că ar fi Anonimul, că nu ar avea nici un fel de atribute și că nu poate fi definit decât ca „ființarea pură în general“ sau ca ființarea de dincolo de ființă sau ca „nimic“. „Nu-i asta, nici asta“ — cum spune o veche Upanișadă. Noi nu dorim în nici un caz să pledăm aici în favoarea acestei teologii negative. Dimpotrivă, noi susținem că atunci când asemenea izbucniri bâlbâite ale sentimentului au ajuns pe mâinile dogmaticienilor sau sofștilor din ele au rezultat adesea asemenea absurdități încât orice religie și-a pierdut aici suflul și că, pe drept cuvânt, precum, de pildă, în lupta lui Rama-nuja împotriva lui Sankara, pietatea însăși a trebuit să li se opună cu patimă fierbinte. Însă noi dorim să aflăm și să înțelegem aici impulsurile care au generat asemenea crezuri. Dacă le luăm drept ceea ce sunt cu-adevărat, și anume indicatoare ale anumitor aspirații esențiale și necesare ale sentimentului religios, atunci putem înțelege de ce tocmai cei mai pioși pot afirma că teologia negativă este, dintre toate, cea mai înaltă.

¹² La p. 187 L. îl pomenește pe Heraclit și îl consideră un raționalist și de aceea pasajele citate de noi din el trebuie luate drept „ironice“. Cu toate acestea, ele nu sunt nicidecum astfel, ci pline de o seriozitate sacră. Heraclit, ca și Platon, disprețuiește formele brute, coribantice ale maniei, deoarece el, ca și Platon, cinstește mania înaltă: „Căci la misterii, așa cum acestea au intrat în obiceiurile oamenilor, inițierea este practică în chip nelegiuit“ — spune chiar el. (În ediția citată, p. 352, fr. 14, trad. Adelina Piatkowski și Ion Banu. N. tr.). El combate forma nesfântă deoarece pentru el lucrul ca atare este sfânt. Faptul că el apreciază „sufletul uscat“ ca fiind cel mai înțelept dovedește tocmai contrariul afirmației lui Leisegang. Căci numai sufletul uscat, lipsit de beția simțurilor și a patimilor este capabil de mania înaltă, după cum L. însuși arată lămuritor în cazul stoicilor și al lui Filon.

¹³ Când e așa ceva, atunci nu e numai unul primitiv, ci și un element esențial al lucrului odată cu a cărui pierdere se pierde religia însăși.

Starea de lucruri este pusă scăpărător în lumină de un pasaj dintr-o altă veche Upanișadă, *Kena*, 1, 3:

„*Anyad, eva tad viditat,*

Atho aviditad adhi.“

„Altfel e „Acesta“ decât (pot) ceea ce poate fi știut. Și chiar mai presus decât (tot) ceea ce nu poate fi știut.“

Această sentință pare a fi mai netă decât cea citată anterior: „Nici asta, nici asta.“ Ea spune: „Nu numai că nu e la fel ca orice lucru cunoscut, dar nu e nici ca nimic din ceea ce nu știe nimeni.“ Dar — așa s-ar putea continua în spiritul ei — tocmai de aceea nu e un nimic, ci „*anyad eva*“. E ceva absolut diferit și ca atare nimic, „cu totul altul“, *adhi*, ceea ce înseamnă „sus, deasupra“.¹⁴

E greșit să vedem aici un efect al aceluiași impuls al sentimentului care se cristalizează în porunca:

„Să nu-ți faci chip cioplit, nici înfățișare.“

Și oare nu se ascund într-adevăr rădăcinile tuturor teologiilor negative în această poruncă? Dschelal eddin însă spune¹⁵:

„Tu mă întrebi despre sensul bogatului «nu».

«Nu»-ul te pune pe urmele ființei.

Și negativul îți pare a fi doar aer,

Dar îți aduce o mireasmă de la pozitiv.“

3. *Anyad eva* aruncă o lumină și asupra anumitor speculații aparent ciudate ale propriei noastre teologii

¹⁴ Pentru controversa dintre Ramanuja și Sankara, care e deosebit de instructivă în ceea ce privește impulsurile care stau la baza formării ideii de Dumnezeu, cf. R. Otto, *Siddhanta des Ramanuja*. Sankara păcătuiește de trei ori față de propria-i autoritate și față de venerabila teologie a Upanișadelor. În primul rând, prin aceea că transformă caracterul ei intuitiv, de oracol, într-un raționalism rigid și demonstrativ și, aidoma filosofilor idealismului nostru transcendental, invocă vechea mistică, încercând totodată să obțină rezultatele ei prin „teoria cunoașterii“ sau „logică“. Apoi, prin aceea că, în loc să facă din el un pol opus echivalent al suprapersonalului, el, încearcă să reducă elementul personal al speculației, viu cel puțin de la *Gita*, dar cu siguranță cu mult mai înainte, la aparența mayei și la *apara vidya*. Dar poate că și mai gravă decât aceste două greșeli e a treia, aceea că el se ocupă și de teologia negativă ca raționalist și ca sofist, și nu ca mistic, și că astfel distruge acel *Anyad eva*, adică pe cel „cu totul altul“ din brahman. Brahman al lui nu e un *Ascaryam*, ci un monstru logic, reproș care îi atinge și pe colegii lui apusei în ce privește profunzimile speculației trinitare. Cf. *Siddhanta des Ramanuja*, p. 32—40.

¹⁵ Fr. Rozen, *Mesnevi*, München, 1913, p. 22.

clasice, și anume aceea despre *simplicitas Dei*. E adevărat că această învățătură nu izvorăște exclusiv din „cu totul altul“, dar stă sub influența lui. Ea pune în contrast clar divinul cu orice lucru lumesc și cu felul în care este definită existența lumească. Orice lucru lumesc este, într-un fel, o multiplicitate alcătuită din părți și însușiri. Dumnezeu însă nu este așa și nici nu poate fi conceput așa. Sentimentul religios se împotrivește cu tărie unei asemenea concepții și o face printr-o pornire nemijlocită, nestrăbătută deloc de reflecție. Judecata: „el nu poate fi așa“ poate fi dobândită în mod aproape „experimental-psihologic“, supunând chestiunea, spre a ni se răspunde, propriului nostru sentiment religios-metafizic al adevărului și aflând reacția vie a acestuia. Dacă intervine reflecția, atunci ea ia următoarea formă: „Dumnezeu nu poate fi așa. El nu poate fi un compus rezultat numai din punerea laolaltă a unor părți sau însușiri. Asta ar contrazice caracterul lui absolut, i-ar răpi caracterul necondiționat și l-ar supune pe el însuși unei condiționări, aceea de a fi alcătuit dintr-o multiplicitate“. Dar o asemenea considerație e numai o analiză născută din și pentru sentimentul religios și încă una insuficientă, care nu îl apreciază la justa lui valoare și care nici nu-l deslușește pe de-a-ntregul, nici nu-l epuizează.

Mărturisirea nemijlocită a sentimentului lui *simplicitas* se ascunde deja, în mod implicit, în propoziția în sine negativă din negativă din Upanișadă: „Nu-i asta, nici asta.“ Ea nu exclude numai atributele, ci și multiplicitatea a ceea ce i-ar putea fi atribuit și deci implică simplitatea absolută. Apoi, ea se ascunde tocmai de aceea, în propoziția din *Chandogya Upanisad*, propoziția străveche și esențială a teologiei indiene: „*Ekam eva avityam*“ „unul singur, fără un al doilea“. Cu siguranță Ramanuja greșește când vrea să interpreteze această propoziție numai ca o excludere a unui al doilea absolut alături de Brahman. Desigur, vechea propoziție are deja tendința de a exclude un al doilea, adică orice multiplicitate în Brahman însuși. Acea mărturisire zace ascunsă și în cuvintele Scripturii: „Eu sunt cel ce sunt“. Căci ce spun aceste cuvinte dacă le ascultăm mai atent? Ele îl repetă în *definiens* pe *definiendum*. Adică: subiectul ei poate fi definit numai prin sine însuși, deci prin nimic altceva. Adică: el este cel „cu totul altul“ însuși. Gradația lăuntrică a sensului său este următoarea: 1. Eu nu

stau sub concepte sau attribute care ar putea fi abstrase cine știe de unde. 2. Eu nu stau sub concepte sau attribute care pot căpăta un nume. 3. Prin natura mea, eu nu stau sub nici un concept sau atribut. Aceasta însă implică următoarele: Ființa mea este în sine „una singură“, nu este susceptibilă de nici o abstractizare și de nici o divizare conceptuală și li se opune cu totul, ea este *advitiyam*, *nirvishesham*. Exprimată în termeni pozitivi, aceasta înseamnă: Dumnezeu este „simplu“ în sens absolut pentru că este cel „cu totul altul“ în sens absolut. Și astfel apare „învățătura“ despre *simplicitas Dei* împreună cu „învățăturile“ aferente, că Dumnezeu ar fi fără accidente: *sad eva, to on, esse purum ac simplex*, sau că accidentele ar fi identice între ele, că voința lui ar fi totuna cu cunoașterea și invers, că toate accidentele sunt identice cu *esse*, iar *esse* cu *existere*: învățături care, luate în serios ca teorie, reprezintă o adevărată armonie a sferelor imposibilităților logice, dar care, ca semne ale sentimentului religios¹⁶ își dau deplina îndreptățire.

4. Ba chiar, se poate merge și mai departe. *Anyad eva* aruncă o lumină și asupra doctrinei ciudate, supărătoare pentru cei mai mulți, adică pretins panteiste, că Dumnezeu ar fi ființa lucrurilor sau chiar ființa în general. În teologia indiană aceste legături sunt mai vizibile decât în cea apuseană¹⁷, dar ele sunt perceptibile și aici. Nu că această doctrină s-ar fi ivit numai din impulsul lui „cu totul altul“, dar și ea se află sub influența acestuia și doar de la el își primește deplina vibrație și lumina interioară. Anticipând, spunem: formula potrivit căreia Dumnezeu este însăși ființa lucrurilor sau ființa în general încearcă să delimiteze relația transcendențială dintre Dumnezeu și lume, relație pur și simplu de neînțeles rațional, de orice raport universal, precum cel dintre spațiu și timp, dintre număr și măsură, și, până la urmă, de a o pune în contrast, ca un „cu totul altul“, cu categoriile noastre raționale de relație. Acea relație transcendențială originară, „cu totul alta“, nu poate fi exprimată, în fapt, decât negativ, de pildă printr-o formulă precum: „Dumnezeu este ceva fără de care un lucru nu poate să existe

¹⁶ Cf. și *Siddhanta des Ramanuja*, p. 80.

¹⁷ Cf. aici în *Vischnu-Narayana* partea: „Theologie“, p. 120.

și nici măcar să fie gândit“. În cadrul raporturilor universale, această formulă în mod neceasr pur negativă poate fi satisfăcută numai pozitiv, fie prin categoriile de cauză-efect, fie prin cele de substanță-accident“? Dumnezeu însă e „cu totul altfel“. Doctrina despre Dumnezeu ca ființă a tuturor lucrurilor face deci încercarea (irealizabilă) de a transcende pozitiv categoriile noastre, adică de a satisface pozitiv acea formulă negativă a relației transcendentele originare, așadar de a sustrage, în acest sens, pe *anyad eva* întinericului de neînălțurat al sentimentului mistic și de a-l destrăma pe acesta conceptual. Și în aceasta constă eroarea, dar și importanța ei.

Vom încerca să expunem mai amănunțit ceea ce am anticipat aici. Pentru aceasta trebuie însă să ne ațintim serios atenția asupra „învățătorului lăuntric“, asupra judecății nemijlocite din sentimentul religios al adevărului, așa cum îl percepem în propria noastră „conștiință“¹⁸ religioasă (de pildă în felul în care, la sfârșitul *Confesiunilor*, Augustin îi examinează lăuntric propozițiile, plecând urechea la propriu-i lăuntru). Atunci suntem nevoiți să mărturisim de îndată că, de fapt, sentimentului religios îi este imposibil să-l considere pe Dumnezeu drept un „lucru“ alături de alte „lucruri“, unul care ar putea forma cu acestea o serie numărabilă, ceea ce s-ar întâmpla chiar dacă el ar urma să fie primul element în această serie. Dumnezeu nu este un lucru alături de alte lucruri. El este și în această privință, și mai ales în aceasta, „cu totul altfel“. Și nu-i suficient să spui că el este chiar lucrul primordial, spiritul primordial, persoana primordială a cărei relație cu celelalte trebuie privită pur și simplu în cadrul categoriei raționale a „cauzei“. Chiar și așa, el ar rămâne lucru printre lucruri și element într-o serie. Această dificultate va fi, de fapt, depășită de doctrina amintită. Iar în ce măsură ea este totodată, în realitate, un efect extrem al lui *anyad eva* ne va deveni mai limpede atunci când ne vom lămuri cu privire la gradația acestui efect. Adică:

a) Tuturor lucrurilor din univers le este caracteristic faptul că se supun determinării prin formele intuitive de spațiu și timp, apoi determinării prin număr, apoi determinării prin categoriile raționale ale relației, poate într-o formă triplă, cum o stabilește Kant. În acest caz, „cel cu

¹⁸ Există oameni, chiar teologi, care susțin că nu au deloc așa ceva.

totul altul“ dă dovadă, în ceea ce îl privește, de un refuz crescând, la ale cărei începuturi, participă chiar și cel mai elementar teism (adică la prima treaptă, fără a da socoteală pentru faptul că s-a oprit pe prima treaptă). Chiar și cel mai elementar teism refuză, în cazul lui Dumnezeu, determinarea lumească prin formele intuiției noastre, adică prin spațiu și timp. Chiar și acesta susține: Dumnezeu nu este nici în spațiu și nici în timp. Adică: el crede deja într-o primă teologie negativă. Prin aceasta susține de fapt: „Dumnezeu nu este niciodată și nicăieri“.

b) Cel mai elementar teism stăruie însă — ceea ce face, de fapt, și Kant — în determinarea divinului prin număr și prin categoriile relației. Pentru că eu *număr*, chiar dacă număr numai până la *unu* și îl aplic lui Dumnezeu o categorie a rațională atunci când îl consider drept *cauză*. Dar, evident, același *anyad eva* este cel care a refuzat chiar în teismul naiv formele intuitive ale spațiului și timpului și care continuă să bâjbăie acum în suflătele mai profunde. Iar asta în primul rând prin respingerea determinării prin număr. „Dumnezeu nu stă sub măsură și număr“, — spune Plotin¹⁹. Iar Luther spune același lucru. (Din acest punct de vedere — și asta trebuie înțeles cât se poate de clar — greșesc, de fapt, ambele părți, nu numai politeiștii, ci și monoteiștii. Căci și unii și alții *numără*, primii până la *x*, ultimii până la *unu*. Și, din acest punct de vedere, cuvântul „monoteism“ are valoare pentru că exclude eroarea politeismului, dar nu are valoarea unui enunț pozitiv propriu-zis).

c) În sfârșit, chiar și atunci când este refuzată determinarea prin categoria relației și deci raportul causal în ce privește divinul nu este vorba decât de o nouă bâjbăire în căutarea celei mai depline expresii a lui *anyad eva*. Divinul transcende nu numai spațiul și timpul, nu numai măsura și numărul, ci și toate categoriile raționale. El lasă loc numai acelei relații transcendente „ori-

¹⁹ Cf. formula: Dumnezeu este *hen kai pan*. Ceea ce nu înseamnă *hen kai poly* (= atât unul singur cât și multiplu). Dimpotrivă *hen* exclude pluralitatea, iar *pan* „singularitatea“ (adică Dumnezeu nu este un individ numărabil). Acest *hen* însă, care aici exclude în primul rând pluralitatea numerică, adică pluralitatea de subiecte, exclude imediat și pluralitatea calitativă și deci, implicit, „simplitatea“.

ginare“ care nu poate fi cuprinsă de nici o categorie²⁰. Cel puțin acesta este sensul secundar al „doctrinei“ conform căreia Dumnezeu este însăși ființa lucrurilor. Căci această doctrină este și ea, în mod esențial, exclusivistă. Ea exclude în mod vădit — începând de sus — mai întâi relația categorială a cauzalității și, de fapt, prin aceasta, posibilitatea de satisfacere a relației transcendentele originare prin categoriile relaționale în general, iar apoi și numărabilitatea și, pînă la urmă, chiar limitarea prin spațiu și timp. Ea spune: Dumnezeu este prea mare și prea diferit pentru asemenea tipare.

În același timp, greșeala acestei doctrine este evidentă. Ea este analoagă greșelii comise pe a doua treaptă a „monoteismului“. Așa cum acolo valoarea acestuia consta numai în excluderea unei erori, iar lipsa lui de valoare în aceea că se considera pe sine drept un enunț pozitiv, tot așa și aici.

Grosolană devine însă această greșeală atunci când, după excluderea categoriei de cauză, speculația îl califică pe Dumnezeu drept *substantia* a tuturor lucrurilor (ceea ce nu este cătuși de puțin sensul afirmațiilor vechilor mistici când îl consideră pe Dumnezeu drept *esse* a tuturor lucrurilor sau drept ființa în general). Este greșeala pe care o face Spinoza. El scoate cui pe cui în modul cel mai stângaci, înlocuind-o pur și simplu, într-o manieră dogmatică, în cadrul negativ al relației transcendentele originare pe cea de-a doua categorie relațională cu prima, înlocuind pe *causa* și *efectus* cu *substantia* și *accidens*. Nu acesta este miezul chestiunii, ci respingerea nu numai a spațiului și timpului, nu numai a numărului și măsurii, ci și a întregii determinări prin categoriile raționale, deci și prin categoria *substantia* — *acci-*

²⁰ Chiar dacă acesta este numit apoi din nou *causa prima*. Căci ea este cauza „super omnem causam, superior omni narratione, super omne nomen“ (dincolo de categorisire și categorie). Așa spune Dietrich von Freiberg în *De intell. et intellig.* 1.4, p. 126. Iar Augustin spune: „...quaedam summa res est, is tamen res dici debet et non revum omnium causa; si tamen et causa! Non enim facile potest inveniri nomen quod tantae excellentiae conveniat“. *De doct. chr.* 1.4. La ce minunăție se referea, de fapt, prin *esse*, ne-o dovedesc cuvintele din *Lib. de causis* 4, p. 166: „Esse est supra sensum et supra animam et supra intelligentiam“. Acesta e aproape un imn. Cât de lipsite de sens ar fi asemenea formulări cu privire la ceea ce noi numim astăzi „ființă“.

dens, în ceea ce-l privește pe „cu totul altul“. Asemenea adevăruri înalte pot fi confundate cu „panteismul“ numai dacă s-a pierdut orice înțelegere a lucrurilor. De altfel, nici Spinoza nu propovăduiește panteismul, ci teopantis-mul. Iar acesta este diametral opus panteismului!²¹

²¹ Despre panteism, teism și teopantism cf. *Vișnu-Narayana*, cartea a II-a, introducere, p. 85.

CEL „CU TOTUL ALTUL“ ȘI ABSOLUTUL

1. Am citat câteva speculații aparent ciudate despre divin: aceea referitoare la absoluta *simplicitas Dei*, aceea că El ar fi mai presus de orice categorie, aceea că *in Deo non cadere accidens*, aceea că El ar fi pură ființă și ființă ca atare. În teologie, aceste speculații apar acolo unde se încearcă, într-o formă rațională, o explicare conceptuală a ideii caracterului absolut și a esenței absolute, diferită de orice ființare relativă și condiționată. Am spus apoi că asemenea speculații despre absolut sunt puse în umbră de motivele acelui „cu totul altul“ pur numinos, ale lui *anyad eva*, care sunt, ca atare, cu totul independente de speculația asupra caracterului absolut și care acționează deja chiar și acolo unde ideile legate de caracterul absolut nu sunt încă formulate. Aceste din urmă motive sunt mult prea ascunse, de obicei, în speculația teologică și izbucnesc puternic atunci când autorul speculației încearcă să treacă de la răceala conceptelor sale la expresia vie a sentimentelor sale intime. În acest caz, cel „cu totul altul“ obișnuiește să se înalțe vuind și să erupă puternic în preamăriri, imnuri sau rugăciuni. Iar ceea ce a existat acolo încă de mult, ca element prim, anterior oricărei speculații, apare atunci din nou în toată originalitatea sa. Am văzut cum, în universul vechii sensibilități indiene, nu speculațiile despre caracterul absolut al lui brahman au dus la recunoașterea caracterului său de *ascarayam* sau de minune inexprimabilă sau de „cu totul altul“, ci ea a precedat toate aceste speculații.

Încercările speculative ulterioare de a-l prezenta ca ființare pură și simplă, ca unitate fără părți și atribute și de a demonstra acest lucru prin analiză rațională, cum s-a întâmplat în cadrul școlii Sankara, au înlăturat tocmai elementul subtil originar. Locul minunii de negrăit a fost luat de o absurditate rațională destul de aridă. Pentru a o regăsi pe cea dintâi trebuie să ne întoarcem la vechile

pasaje originale ale Upanișadelor, cărora li s-a stors seva atunci când, mai târziu, au fost utilizate în mod arid, scoțându-se din ele citate doveditoare în sprijinul unor speculații glaciare despre Nirgunabrahman, căruia i s-a smuls orice determinare, dar prin asta nu i s-a relevat deloc, ci i s-a ascuns rațional caracterul de *mirum*. Să ascultăm însă cu atenție tonul solemn din *Kena*, 11:

„Numai cel ce nu îl recunoaște îl cunoaște.

Cel ce îl recunoaște, acela nu îl cunoaște.

În cine se trezește, acela știe.“

Sau *Taittiriya* 2, 4:

„În fața lui cuvintele fac cale întoarsă,

Ca și rațiunea, negăsindu-l.

Cine cunoaște această voluptate a lui brahman,

Acela nu se mai teme nici acum, nici în veci.“

Și *Maha-Narayana* 1, 16:

„Cunoscător al eternului, să-i dezvăluie Gandharva
Ființa lui tainic ascunsă.“

Și *Kathaka* 2, 12:

„Pe cel greu de văzut, plin de mister,

Pe bătrânul ascuns adânc în peșteră.“

și 2, 23 și 5, 14 și 6, 2:

„Ca o nespus de mare plăcere“,
dar totodată:

„O spaimă mare e, o fulgerare înfiorată.“

(A se vedea, pentru asta, Augustin: *contremui amore et horrore*).

Și *Maitrayana* 5, 1 și 17 și 19. Și fragmentul *Brihad aranyaka* 3, 7, 3, care amintește în mod straniu de separarea și deosebirea din cartea a zecea a *Confesiunilor* lui Augustin, cu concluzia din versul 23, care s-ar putea afla la fel de bine la Augustin:

„Ceea ce e diferit de el e dureros.“

Și „marea minunăție“ din 5, 4 și natura ei enigmatică în *Tejobindu* 9—11, și în *Kaivalya* 6:

„Domnul minunat, plin de înțelepciune și încântare.“

Aceste pasaje, dacă-l pomenesc pe „cel mai plin de mister“, nu spun nimic despre paradoxurile logice aride pe care simplul concept de absolut le poate implica și care exprimă numai supărarea celui care gândește, nu și

mirarea celui care trăiește. Ele sunt violentate, așa cum profunzimile și inexprimabilul sau „*Ineptum ergo credibile*“ al ideii creștine de Dumnezeu sunt violentate atunci când cineva le invocă în interesul paradoxurilor aritmetice ale doctrinei celor două naturi sau a celor trei persoane.

Cele mai impresionante sunt atari pasaje despre „cel cu totul altul“ atunci când ele sunt colorate cu elementul *fascinans* al lui. Acesta nu este altceva decât cel „cu totul altul“ însuși, dar ca ceva aducător de fericire, altfel spus, ca ceva ce poate aduce o „cu totul altă“ fericire sau bucurie decât tot ce poate fi gândit ori exprimat ceva ce nu numai că este *adhi*, mult superior și cu totul diferit de orice, dar care, ca valoare atât în sine cât și pentru noi este, în privința lui *cât* și *cum*, diferit de tot ce are valoare. Acest *fascinans* poate fi sesizat însă foarte bine în acele pasaje care par să preamărească numai simplul *anyad eva*, simplul *aliud valde*. El există în ele întrucât aceste pasaje *preamăresc* și întrucât ele sunt izbucniri ale sentimentelor ce preamăresc, și nu teze doctrinare dogmatice.

2. Vrem să cităm aici un pasaj dintr-o scriere destul de târzie, un pasaj edificator pentru toate cele spuse până acum, atât în ce privește contrastul celor două serii de motive, cât și în ce privește pericolul camuflării motivelor originare de către motivele speculației raționale despre absolut, ca și în ceea ce privește răsunetul puternic al primelor motive și relația lui *anyad eva* cu *fascinans* și includerea nemijlocită a ultimului în cel dintâi. *Brihad-brahma-samhita* spune:

„Chiar și minții celui care râvnește la mântuire brahman îi rămâne neînțeles.

Este „minunat“ (*ascaryam*). Pentru că, de fapt, nu aparține vreunei clase de lucruri vizibile (adică a lucrurilor din univers),

El este, în sine, fără definire și determinare (prin gen sau attribute generice).“

Și totuși, întrucât dacă nu poate exista fără propriul gen (*genus*), nu poate fi nici „fără determinare“.

Căci, pe baza propriului său *genus*, el este un altul decât ceilalți datorită deosebirii esenței sale.

Astfel, cunoașterea sa este o minune (*ascaryam*) pentru cel ce vorbește și pentru cel ce înțelege.

De aceea, cunoscându-l în sinele său (fără concept și înțelegere).

Păstrați deplina tăcere — o tăcere fericită!

Așa să spună cel ce este înțelept și să nu mai adauge nici un cuvânt.

Cel care a gustat din el ca dintr-un miez al tuturor sentimentelor de fericire,

Pierde gustul pentru tot ce este apartenență, pentru tot ce trece-ntr-o clipă.“ (*Vishu — Narayana*, p. 127).

Se poate vedea că aici, la început, dăinuie încă vechea cunoaștere cu privire la *ascarayam*, la minunea inexpri-mabilă, „în fața căreia cuvintele fac cale întoarsă și pe care nici o minte nu o poate pătrunde“. Apoi urmează însă speculația seacă, ce este chiar și aici o încercare de speculație despre absolut, una care caută să arate de ce el este o *ascarayam*, adică în ce măsură el este implicat pentru noi, într-o antinomie logică: aceea că, pe de o parte, este în afara oricărui gen, și tocmai de aceea este *apeiron*, nedefinitul, și că, pe de altă parte, tocmai întrucât este ceea ce este, și ca atare deosebit de tot ce nu este la fel, își are „genul său propriu“, deci o determinare a genului. Astfel, cunoașterea sa devine o „minune“. Minunea lui brahman, a acestui *yaksa și gandharva*, este transformată deci în minunea foarte plictisitoare a unei antinomii logice. Atunci, aceasta devine, de fapt, doar o teologie savantă, din spatele căreia răbufnesc curând ade-văratele sentimente: „De aceea, fără înțelegere și fără concept (deci prin purul sentiment), cunoscându-l (adică sim-țindu-l) lăuntric în fabuloasele profunzimi ascunse ale propriului atman, păstrați tăcerea“. Iar această tăcere nu este numai amuțirea datorată aceluia *stupor* uimit în fața inefabilului în general, ci, în același timp, o tăcere fericită. Căci inefabilul este inefabilul aducător de fericire, este *fascinans*. Și tocmai acest *fascinans* al lui este inefabil: fiindcă, ce-i drept, aspectul lui fericit este atât de plin de conținut și cu o atât de mare putere asupra sufletului încât de aici înainte devalorizează toate celelalte valori, dar ceea ce este el în conținutul său este numai sesizabil, nu și exprimabil: de aceea cel înțelept nu încearcă să adauge vreun cuvânt.

3. Totodată, se confirmă aici în mod clar, printr-un exemplu din istoria religiei căruia i s-ar putea adăuga cu ușurință multe altele, ceea ce am spus mai înainte despre schematizarea elementului numinos al lui *mirum* prin elementul absolutului. Cele două se completează reciproc. Și, făcând-o, își comunică reciproc, într-un amestec naiv, idiomurile (vezi *Sacrul*, p. 160)¹.

¹ În ediția românească (Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1992, trad. Ioan Milea, p. 170). N. tr.)

CEL „CU TOTUL ALTUL” LA AUGUSTIN

Îndepărtat și străin nu este universul simțirii indiene. Mult mai apropiate ni se par însă toate aceste lucruri în experiența lui Augustin. În *Confesiuni* 4, 26 el povestește cum a studiat, în al douăzecilea an al vieții sale, lucrarea despre categorii a lui Aristotel, străduindu-se în mod greșit și zadarnic să-l includă pe Dumnezeu însuși printre acele categorii și recunoscând că acestea nu sunt suficiente. Iar în cartea a VII-a, 10, relatează trăirea lui mai adâncă, felul cum a „pătruns în lăuntrul său” și cum a descoperit acel „cu totul altul”, acea lumină neschimbătoare, „înălțată deasupra ochiului minții mele, înălțată deasupra spiritului meu. Și nu numai înălțată, nu numai mai mare decât spiritul și decât orice lumină pământească sau numai cu mult, mult mai luminoasă și mai strălucitoare, ci *aliud, aliud valde ab istis omnibus*”. El însuși se simte „*longe a te in regione dissimilitudinis*”, și în așa măsură încât el însuși se „cutremură de iubire și groază”, și în așa măsură încât acel *aliud valde* face ca propriul său suflet „să se chircească aidoma unei pânze de paianjen distruse”. Aceste trăiri se repetă în el adeseori când, după munca zilei, intră în liniștea reculegerii și îndeosebi în acele ceasuri solemne ale ultimei conviețuiri cu mama sa, Monica. Aici apare cu deosebire acel *aliud valde* în sufletul său, împreună cu acel *fascinans* al lui „cu totul altul”, împreună cu pacea fericită care este mai presus de orice rațiune (9, 10). Ei discută și se întreabă despre viața fericită a Sfântului Dumnezeu, „pe care nu o vede nici un ochi, nu o aude nici o ureche și până la care nu se poate ridica nici o inimă omenească”. Și cum „gura lor însetată tânjește după acest șuvoi ceresc”, el le este dăruit: înălțându-se deasupra oricărui lucru pământesc sau ceresc care poate bucura o inimă, ei ajung „în împărăția belșugului veșnic unde Tu, Israele, te desfătezi de-a pururi cu adevărata hrană”. Și deodată, pe când vorbeau încă și implorau, „am atins-o cu inimi

arzătoare și deschise“. Însă ce este ea, această bucurie, el nu poate spune. Tot ce pot spune simțurile, tot ce pot cuprinde reprezentările despre pământ, lume și ceruri, ba chiar tot ce poate furniza asemănător sufletul însuși, tot ce poate plăsmui forța imaginației, tot ce pot exprima cuvintele sau semnele, tot ce poate vesti limba omenească sau glasul îngerului sau ecoul norilor (glasul ceresc din nor) trebuie să tacă. Și numai El singur, fiind „cu totul altfel“ decât toate acestea, trebuie să vorbească și să atingă sufletul prin sine însuși. Și nu mai rămâne decât pura ideogramă: „Împărăția nesfârșitului belșug, unde Tu, Israele te desfătezi de-a pururi cu adevărata hrană“.

Cel mai emoționant prinde formă acest „*omnino aliud*“ și aspectul lui fericit în remarcabilele capitole ale cărții a zecea. El îl posedă deja. Acum ar dori să-și clarifice, ar dori să-și spună ce este acesta. El îl tatonează folosindu-se de imagini și comparații. Dar acesta se sustrage exprimării. Conștiința sa îl încredințează „că Te iubesc“. Iar el se întreabă acum pe sine: „Ce iubesc eu atunci când Te iubesc pe Tine?“ De altfel, el știe să indice multe lucruri pe care le iubește când îl iubește pe Dumnezeu și pe care le are în Dumnezeu. Întreaga bogăție a ceea ce creștinii au avut totdeauna și au iubit în Dumnezeu, răzbate din mărturisirea lui: consolarea conștiinței, eliberarea voinței, salvarea din cătușele cărnii, certitudinea în locul scepticismului și disperării, toate experiențele adânci ale sufletului și ale legăturii sufletești cu Dumnezeu, chiar și frumusețea suprapământescă, potolirea setei de cunoaștere și adevărul definitiv și ultima temelie a întregului adevăr. Și toate acestea le iubește și le iubește cu ardoare în Dumnezeu. Și totuși întreabă: „ce iubesc eu atunci când îl iubesc pe Dumnezeu?“, căutând acel ceva care este cu totul altfel decât acelea. Și astfel începe această ciudată călătorie prin întreaga lume creată și mai cu seamă prin adâncurile propriei inimi și prin minunea propriului suflet, pentru ca, prin comparație și respingere să se edifice singur asupra a ceea ce iubește și are, de fapt, până la urmă, în Dumnezeu și pentru a arăta ce este „îmbrățișarea lăuntrică a omului lăuntric, în care-i strălucește sufletului ceea ce nu cuprinde nici un spațiu, în care-i răsună ceea ce nu adie nici o boare, în care el gustă ceea ce nu se poate micșora

prin nici un mâncat“. „Asta iubesc atunci când îl iubesc pe Dumnezeu meu.“ Și „ce este acesta“? El le întreabă pe toate lucrurile care pot fi întrebate și obține răspunsul: „Eu nu sunt acesta“. Și, respins mereu și mereu, întreabă mai departe: „Atunci unde te găesc, bucurie a păcii mele?“ Rezultatul căutării este: „Și am descoperit că Tu nu ești nimic din toate astea“. Cu aceasta se sfârșește căutarea și totuși ea nu a fost deloc zadarnică. Căci acest *aliud valde* este într-adevăr ceea ce poate fi simțit de el „ca însăși viața sufletului și a vieții lui“ și la care poate ajunge doar el, întrucât nu poate fi exprimat și transmis mai departe, așadar deosebirea și despărțirea lui de tot ce nu este el este singurul mod de a răspunde la întrebarea: „Ce iubesc atunci când îl iubesc pe Dumnezeu?“ Dincolo de aceasta nu poate fi și nu mai este nimic de spus. Doar efectele fericite asupra sufletului mai pot fi încă sugerate și chiar și aceasta într-un limbaj care este mai mult cântec decât limbaj:

„Tu ai strigat tare și mai tare și mi-ai străpuns surzenia.

Tu ai strălucit tot mai tare și mai tare și mi-ai alungat orbirea.

Tu ai dat și eu am primit suflare și viață și respir în Tine.

Am gustat din Tine și încă mai mi-e sete și foame de Tine.

M-ai atins. Iar eu ard tânjind după pacea Ta.“

Aceasta este *anyad eva* ca *fascinans* într-un suflet creștin. E cert că acestui *aliud valde* îi corespunde oarecum *anyad eva* al Upanișadei și *thateron*-ul lui Plotin. Cine este însă capabil de o simțire mai subtilă trebuie să remarce că, în ciuda oricărei analogii, nu este totuși vorba de același lucru.

SPIRITUL ȘI SUFLETUL CA MINUNE NUMINOASĂ

1. Am căutat elementul irațional din ideea divinului și l-am găsit în numinos. Găsindu-l aici, am înțeles că speculația raționalistă îl ascunde pe Dumnezeu din Dumnezeu. Înainte ca Dumnezeu să fie *ratio*, rațiunea absolută, spiritul personal, voința morală, el este ceva cu totul irațional, „cu totul altul“, minunea deplină. Iar noi am fost mânați spre sentimentele de groază, de înfiorare și de teamă de duhuri pentru a slăbi prin aceste caricaturi ale originalului sentimentele noastre devenite mult prea raționale și pentru a face să vibreze adâncul. Ceea ce este valabil în privința divinului este valabil și în privința copiilor sale din lumea creată: în privința sufletului și spiritului. Grigorie din Nyssa spune:

„Întrucât una din caracteristicile naturii dumnezeiești este incomprehensibilitatea esenței, copia trebuie să corespundă originalului. Căci, dacă natura copiei ar putea fi înțeleasă, doar originalul ar fi supraconcepțional, atunci copia ar fi greșită. Dar, întrucât și natura spiritului nostru este dincolo de înțelegerea noastră, el se aseamănă leit cu cel ce stăpânește totul, oglindind, prin imposibilitatea de a fi ea însăși cunoscută, esența de neînțeles a lui Dumnezeu¹.“

Și în acest caz se impune o slăbire a legăturii sentimentului nostru cu raționalizările pe care noi le cultivăm și aici, în învățătura noastră despre suflet și despre asemănarea lui leită cu Dumnezeu. Pentru că nici aceasta nu constă numai în faptul că suntem ființe raționale, personale, morale, spirituale, ci înainte de toate, în aceea că, pentru conștiința noastră religioasă, esența propriei noastre ființe este ceva numinos, în aceea că sufletul este taină și miracol. Așa îl concepe mistica. Iar acest lucru

¹ *Ausgewählte Schriften*, în germană în „Bibl. d. Kirchenväter“, Kempten, 1874, vol. 1; „Über die Ausstattung des Menschen“, cap. 11.

devine imediat cât se poate de limpede prin definiția pe care am dat-o misticii drept intensificare extremă și supraindensificare a elementului irațional din religie. Chiar și aici, pe treapta celei mai înalte împliniri, revine și își exercită efectul ceea ce se manifestase în mod elementar încă de pe treapta cea mai de jos a sentimentului numinos. Până și în preamăririle sufletului și în tainele „străfundului sufletului“ mysticilor răsună *stupor*-ul în fața aceluia „cu totul altul“ al credinței primitive în suflete, ba chiar sentimentul primitiv al băntuirii duhurilor.

Spuneam mai sus: lucrul cel mai interesant în reprezentarea primitivă despre „suflet“ nu este forma fantastică, deseori oscilantă, care i se atribuie, ci elementul afectiv al aceluia *stupor* care o iscă, misterul și caracterul de „cu totul altul“ care o învăluie. Acest fapt este estompat în măsura în care sufletul devine mai târziu, obiectul mitului, al basmului și al povestirii, al speculației sau doctrinei sau chiar al psihologiei. El devine atunci tot mai mult ceva cu totul rațional. Originea lui magic-misterioasă este camuflată de concept, de terminologia scolastică și de clasificare, cel mai bun exemplu în acest sens fiind, poate, doctrina despre suflet sau atman a sistemului indian Samkhya. Dar nici chiar acestea nu pot ascunde întru totul faptul că „sufletul“ sau „atman“ este, de fapt, minunea cu totul indefinibilă, acel *stupende*, care depășește orice concept, acel „cu totul altul“. Acest lucru este exprimat într-o formă minunată în versurile din *Gita*; 2, 29:

„Ascaryavat pasyati kascid enam,
Ascaryavad vadati tathaiva canyah.
Ascaryavac cainam anyah srinoti.
Scrutva pyenam veda na caiva kascit.“

În mod intenționat am plasat aceste versuri aici. Ele sună ca o formulă magică, aproape ca un descântec, mai cu seamă atunci când sunt auzite cu tonul și psalmodierea sacrală aparte cu care sunt recitate asemenea versuri. Asupra lor plutește perceptibil elementul misteriosului magic. *Ascaryam* este tradus de obicei prin „ciudat“, „minunat“ sau de-a dreptul prin „minune“ și „lucru minunat“. Iar Garbe tălmăcește versurile în felul următor:

„Unul îl privește (pe spirit) ca pe o minune.
Un altul vorbește despre el tot ca despre o minune.
Un altul aude despre el ca despre o minune.“

Însă chiar dacă a auzit despre el, totuși nimeni nu îl cunoaște.

Poate să tonalitatea afectivă a versurilor ar fi redată mai bine dacă s-ar spune:

„Ca pe un «cu totul altul» îl privește unul pe acela. Despre «cu totul altul» vorbește cel ce vorbește despre atman.

Pe «cu totul altul» l-a învățat cine l-a învățat pe «atman».

Nici chiar cel ce l-a învățat — nimeni nu te face să îl cunoști.“

În orice caz, în adâncul acestor cuvinte există o vie conștiință de sine numinoasă care poartă încă în sine urmele aceluia *stupor* în fața unei „vedenii“. Și el continuă să existe atunci când *Gita*, în 2, 25, îl numește pe atman *acintya*, adică cel ce nu poate fi cuprins de gândire. Prin aceasta el se aseamănă însă întru totul cu străfundul sufletului, cu acea mică scânteie, cu acea *synderesis*, cu abisul lăuntric al propriilor noștri mistici. În amândouă se fac simțite, într-o formă elevată, fiorul originar și „tresărirea“ în fața lui *ascaryam* și a lui *adbhutam*, în fața minunii și a „duhului nobil“ al sentimentelor numinoase originare. Fiindcă, spun vechii maeștri, sufletul și străfundul sufletului e ascuns și inexprimabil precum Dumnezeu însuși, așadar,

„că știința omenească nu va ajunge niciodată să știe ce e sufletul în străfundul său. Asta ține de știința supranaturală. El e ceea ce e în suflet fără nume. Și: înaltul și adâncul care se dezvăluie în acești oameni nu pot fi înțelese de nici un cuget și de nici o rațiune omenească, deoarece ele se află dincolo de orice cuget, într-un abis profund².“

iar Heraclit³ Obscurul spune (Diels, p. 68):

„Cercetând hotarele sufletului, n-ai putea să le găsești, oricare ar fi cărarea pe care ai merge.

Atât de adânc *logos* are⁴.

Până și în uimirea — aproape că am putea spune în curiozitatea — cu care Augustin cutreieră cămărilor sufletului există, chiar dacă el face „psihologie“, un ultim

² Greith, p. 170 și 82. Cf. Augustin: „grande profundum“.

³ Pretinsul raționalist! Pentru pătrunderea unui raționalist nu e nevoie de un „scufundător din Delos“.

⁴ În editia citată, p. 356, fr.45, trad. Adelina Piatkowski și Ion Banu. De remarcat însă că, în varianta germană, *logos* este tradus prin Grund („străfund“).

reflex al uimirii numinoase. El simte că spune o poveste miraculoasă atunci când descrie sufletul. Iar psihologia lui este pe jumătate numinologie. (Vezi *Confesiuni* 10, 6—27.)

2. O înțelegere mai clară asupra minunii lăuntrice a sufletului se naște, pentru cel ce-o trăiește, nu reflexiv, ci ca o „deschidere“, ca o „țâsnire“, ca o clarificare adusă de țâsnirea intuiției, *like a flash*, cum spune englezul, sau ca un „brusc aperçu“, cum spune Goethe. De aceea ea conține următoarele două momente: pe de o parte, momentul intrării sau pătrunderii în starea de inspirație, care are și ea un caracter brusc, nemijlocit, caracterul unui „dintr-o dată“ și, pe de altă parte, momentul anamnezei, al faptului de a-ți aminti ceva care a existat și înaintea înțelegerii, și anume sub forma sentimentului obscur a ceva posedat și familiar. La amândouă trimite vechea *Kena-Upanișad* atunci când, după versurile pline de învățăminte despre brahman, continuă imediat despre atman, cu versul 4, 30, pe care îl înțeleg în felul următor:

„Acum în legătură cu atman:

Când ceva pătrunde oarecum în conștiință

Iar acesta își amintește brusc“.

O asemenea stare spirituală (ilustrează trezirea cunoașterii lui atman).

A se vedea aici cuvintele lui Platon din *Sacru*, p. 110⁵ și spusele lui Meister Eckhart:

„Aici spune un maestru păgân o vorbă frumoasă unui alt maestru: «Eu observ ceva în mine, ceva ce strălucește în mintea mea; îmi dau seama că este ceva, dar ce este acel ceva nu pot înțelege. Însă mi se pare că dacă l-aș putea înțelege aș înțelege tot adevărul.»“ (W. Lehmann, *Meister Eckhart*, Göttingen, 1917, p. 143.)

Ceea ce este valabil însă pentru aperçu, pentru ceea ce se petrece brusc, pentru „țâsnirea“ explozivă a anamnezei, pentru acel „dintr-o dată“ în privința propriei și esențialei noastre profunzimi numinoase este și mai valabil cu privire la licărirea, la tresărirea cunoașterii nimenului însuși. Oricât de sus ne pot duce cuvântul, doctrina ori cugetele, numai ultimul „oh!“ și „oh, da!“, este

⁵ În ediția românească (1992) p. 120.

un salt, o străfulgerare a mărturiei spiritului, o deschidere revelatoare, o răzbateră dinspre noi spre acela și dinspre acela spre noi. Mai cu seamă la aceasta se referă *Kena-Upanișad* prin comparația cu fulgerul. Strălucirea lui instantanee simbolizează o bruscă iluminare, care nu poate fi învățată, care nu poate fi transmisă sau mijlocită, izbucnind „cu desfătare și spaimă” din propriile adâncuri, într-o subită „tresărire”. Astfel o descrie Jakob Böhme, astfel o descrie Platon (în cuvintele citate în *Sacral*, p. 110) și astfel o descrie buddhistul Santideva. Și tot astfel o descrie mai ales Augustin. Și, la fel ca toți ceilalți, Augustin întrebuințează imagini foarte asemănătoare cu cele din vechea *Upanișadă*, imagini ale strălucirii, ale izbucnirii în flăcări și ale aprinderii bruste, însoțite, totodată, de toate ideogramele elementelor numinoase *tremendum, fascinans, stupendum* și *aliud valde*. A se vedea, de pildă, *Confesiuni*, 7, 10:

„Intravi in intima mea... Intravi et vidi lucem incommutabilem... Et reverberasti infirmitatem aspectus mei, radians in me vehementer, et contremui amore et horrore.”

Și aspectul brusc-instantaneu în 9, 10:

„Et dum loquimur et inhiamus illi, attigimus eam modice toto ictu cordis.”

Și 10, 27:

„tetigisti me et exarsi in pacem tuam.”

ELEMENTUL SUPRAPERSONAL DIN NUMINOS

Am spus că din sentimentul lui „cu totul altul“ din mistică se naște impulsul de a apuca pe *via negationis* și de a exclude pur și simplu din numen, adică din divinitate, tot ceea ce poate fi spus și chiar de a-l desemna până la urmă drept nimic și supranimic (care este însă, în realitate, bogăția nesfârșită). Iar în acest caz apare apoi acel imbold aparent ateu de a lăsa să se cufunde în acest nimic și conceptul de *personal*. Fără îndoială, negarea elementului personal din Dumnezeu poate fi foarte lipsită de pietate și de cele mai multe ori ea este un ateism mascat sau o încercare jenantă de a echivala credința în Dumnezeu cu legea naturii și cu naturalismul. Dar ar fi cea mai mare greșală să se creadă că așa ceva există și la mistici atunci când se împotrivesc elementului personal. Înțelegem imediat împotrivirea lor dacă înțelegem mistică în sensul definiției noastre anterioare, drept predominare sau chiar exclusivitate a iraționalului în sentimentul religios. Aici este vorba de caracterul dual al ideii de divin și de un fel de antinomie care se poate naște din tensiunea dintre elementele ei mai mult raționale și cele mai mult iraționale. „Cu totul altul“ numinosul se împotrivesc oricărei analogii, oricărei comparații și oricărei determinări. Într-adevăr, aici *omnis determinatio est negatio*. Și aceasta nu este valabil numai pentru cele mai înalte sentimente de pietate din deplina reculegere, ci și pentru acel „fior originar“ elementar despre care am vorbit în *Sacralul*, (p. 145)¹. Dacă ne întoarcem încă o dată privirea spre trăirea lui Iacob pomenită acolo și dacă ne folosim de propria noastră capacitate de retrăire ca de o cheie pentru ea, atunci observăm aici, la o introspecție mai atentă, o clară tendință antinomică. Noi am spus: fiorul pur, elementar oglindit de prima propoziție a lui Iacob:

¹ În ediția românească citată (1992), p. 155.

„Cât de înfiorător e acest loc“ este explicat în frazele ce urmează. Înfiiorătorul trăit este interpretat aproape instinctiv și fără reflecție — și anume interpretat ca a *presence* cum spune englezul, ca ceva oarecum prezent și *personal* în esența sa. Și, fără îndoială, simțim că o asemenea interpretare este necesară și oarecum corectă. Fără îndoială, în situația lui Iacob exact la fel am interpreta și am explica și noi. Dar la fel de neîndoielnic se impune apoi o tendință opusă. Oare nu sunt și denumirile de „ființă“, „persoană“, „Tu“, „El“ ciudat de străine, fragile și potrivnice conținutului trăirii înseși? E oare acest înfiorător fascinant atât de ușor de conturat, atât de ușor de tutuit? Oare nu este această interpretare totodată, și din prima clipă, foarte antropomorfă? Însăși expresia engleză a *presence* indică bine și în mod fericit acest lucru. Se face simțită „o prezență și, prudent, simțul limbii refuză să spună mai mult. Personalismul mitului ulterior și cultul ulterior răstălmăcit și practicat de cele mai multe ori cu totul personalistic, alungă din ce în ce mai mult un element foarte fin și delicat, cuprins deja în sentimentul originar. Iar „demonul“ sau „Dumnezeul“ plăsmuit de cele două este mai sărac, nu mai bogat în conținut decât acel element. El corespunde numai în parte și numai în anumite laturi conținutului acestui sentiment originar, care trece cu o mare marjă de irațional dincolo de el. Înainte ca zeii să devină „zei“ în contururile rigide și nete ale miturilor, ei au fost *numina*. Desigur, prin mitologia ulterioară numenul câștigă mult în ce privește siguranța și fermitatea *reprezentării*, dar, în mod cert, prin ea se și pierde ceva din conținutul, inițial mai bogat, al sentimentului. El devine mai apropiat de pământ și de oameni, dar în același timp și mai omenesc. Iar dacă acest lucru nu se prea întâmplă, atunci este necesar ca, pentru a-l simți, Dumnezeu să fie re-topit uneori în starea mai originară de agregat. Numele are, cu siguranță, elemente personale în sine și poate fi desemnat oarecum drept „acela“ sau „aceea“. Dar granițele a ceea ce e personal sunt fluide și ele nu pot să cuprindă în întregime conținutul a ceea ce e de necuprins și de nenumit și care trece dincolo de ele. Așadar, încă în numenul sentimentului religios primitiv există o tensiune între personal și suprapersonal, o tensiune ce

reapare pe treapta deplinei dezvoltări a trăirii divinului². O găsim, mai întâi, pe treapta inferioară a demoniului, iar aici ea se dezvăluie tocmai sub forma exterioară a denumirilor. *Daimon*-ul e, în mod sigur, o ființă individuală personală, concretă. Dar *daimonion*-ul, cel al lui Socrate, de pildă, nu e, în mod cert, așa ceva. El nu e nici concret, nici persoană³. Ba chiar cu greu ar putea fi definit ca ființă sau ca ființă individuală. Și totuși el este mai curând mai bogat decât mai sărac în privința capacității de a impresiona și de a stârni o teamă pioasă. În indiană *raksas* denumește demonul concret, personal și masculin. Însă cuvântul își mută accentul mai în față, iar atunci *raksas* devine demoniul, duhul rău, exprimând poate o și mai mare groază de cel înfricoșător decât cel dinaintea⁴. Iar ușurința cu care unul trece în celălalt este redată foarte sugestiv de simpla schimbare a accentului. Același lucru se întâmplă, aidoma, pe cea mai înaltă treaptă de dezvoltare a sentimentului numinos în India: brahmân este Domnul și Dumnezeu cel veșnic, Brahma cel personal. În schimb brahman este absolutul divin ca Brahma suprapersonal. Și ambii sunt legați indisolubil unul de celălalt ca doi poli esențiali ai Numenului veșnic. Cât de strâns sunt legați unul de altul se vede și aici cât se poate de clar din faptul că unul și același cuvânt, prin simpla schimbare a accentului și a genului, îi desemnează pe amândoi.

Ceea ce s-a întâmplat în India nu este deloc atât de unic și de specific „oriental” pe cât se crede de obicei. Dimpotrivă, se poate spune cu tot curajul că toți zeii sunt mai mult decât simpli zei, că toate marile reprezentări ale divinului prezintă uneori trăsături care lasă să se întrezărească vechiul lor caracter de numen și care fac să fie depășite granițele personal-teisticului. Evident, aceasta e situația acolo unde relația credinciosului cu Dumnezeu său nu e trăită exclusiv sub forma opoziției și a transcendenței, ci oarecum ca emoție, posedare sau umplere de Dumnezeu, acolo unde Dumnezeu pătrunde cu totul sau

² Acest lucru e exprimat minunat în vorbele adânci ale lui Heraclit citate mai sus, p. 46.

³ Cicero îl numește foarte semnificativ „divinum quoddam”. *De div.* 1, 54.

⁴ La fel și cu *yaksa*. „Fantoma” noastră mai păstrează și ea, ca și caricatură, aceste trăsături. Este poate un „cineva” și totuși nu chiar sigur și nu întotdeauna. Acel „cineva” nu este, de fapt, aici decât marginea unei grămezi de oroare.

cu o parte a sa în credincios, îl locuiește, îl asimilează, se amestecă în spiritul lui și devine o parte componentă a lui sau acolo unde devine sferă, domeniu „în care trăim, ne mișcăm și suntem“. Și oare în cazul cărui zeu nu s-a întâmplat oarecum la fel? Lucrul este valabil pentru personalul Isvara al Indiei, care îl pătrunde însă și în calitate de *antaryamin*, de stăpânitor lăuntric, pe *bhakta* al său, pentru Ahura-mazda, care face același lucru cu „spiritele“ sale, pentru Dionysos, pentru Apolo și Zeus. Așa cum demonul devine *pneuma* și se poate revărsa, astfel, în suflet, tot așa și cu Dumnezeu. Dar prin aceasta reprezentarea iese din sfera imaginilor sociale și personale și depășește limitele a ceea ce e numai personal. Serios vorbind, persoanele nu se pot pătrunde reciproc, nu-și pot deveni sfere înglobante una alteia. Iar asemenea relații și trăiri sunt, la nivel personal, absolut iraționale.

Chiar și Jahveh din *Vechiul Testament* este mai mult decât un „Dumnezeu“ în sens pur personal. Faptul că în el trăsăturile personalului sunt atât de incomparabil de puternice ține de rangul său și de superioritatea sa față de toți zeii altor popoare. Dar nici celelalte nu lipsesc. De acest lucru s-au izbit și au fost puși la încercare cei ce au căutat uneori să compare comportamentul lui cu acțiunea unei „puteri“ enigmatice care se desprinde din el. Ori acest lucru e indicat și de al doilea nume al său, „Elohim“. „Elohim“ înseamnă „zei“, iar primul vers al *Bibliei*, tradus exact, spune: „La început «Zei» au făcut cerul și pământul!“ Dacă astăzi vrem să încercăm să depășim limitele prea înguste a ceea ce este personal și individual în Dumnezeu, atunci folosim fie un substantiv abstract, „divinitatea“, fie unul neutru, „divinul“. În Israel însă sentimentul tatonant s-a folosit de posibilitatea de a alcătui o formă de plural (sau de a o prelua) și de a pune totuși verbul la singular. Ceea ce noi am numit antinomia numinosului nu poate căpăta o expresie mai concretă. Și un lucru asemănător are loc când, mai târziu, *Shamajim*, „cer“, devine un nume pentru Dumnezeu, unul ce va fi folosit o dată și în Evanghelie. El nu este în nici un caz un simbol pentru o reprezentare „abstractă“ a lui Dumnezeu, ci pentru un sentiment care urmărește o depășire a formei mult prea omenești. Așa cum am văzut, mai cu seamă Dumnezeul lui Iov depășește granițele înțelegerii pur personaliste. Apoi, chiar Jahveh este numenul, care, ca *ruah* sau *pneuma*, suflând sub formă de spirit, pătrunde în alesul său,

amestecându-se cu spiritul acestuia, un *antaryamin* într-o formă desăvârșită. Așadar, nici „pneumatologia“ *Noului Testament* și nici locuirea lui Pavel și Ioan și, de asemenea, nici caracterul suprapersonal al divinului exprimat, neîndoielnic, prin ea și nici imaginile suprapersonale ale divinului desemnat drept lumină și viață nu reprezintă ivirea a ceva cu totul nou și străin, ci desăvârșirea a ceea ce era sădit deja în caracterul lui Jahveh, adică în natura lui numinoasă, fapt la care au contribuit și stimulii unui mediu pneumatic.

Și acum cea mai înaltă dintre toate afirmațiile creștine: „Dumnezeu este iubire?“ De obicei, noi trecem cu vederea ciudătenia acestor cuvinte. Gândind strict și riguros personalist, Dumnezeu poate fi numai iubitor. Dar Dumnezeul care este *iubire*, care se revarsă ca iubire și care devine iubirea cu care iubesc creștinii este mai mult decât atât. Această antinomie dăinuie în disputa scolasticilor, aceea dacă iubirea cu care noi iubim este *spiritus sanctus*, adică însuși Dumnezeu, sau numai *donum* al său⁵. În rezumat: și DUMNEZEUL nostru este mai mult decât un simplu Dumnezeu. Atunci când Meister Eckhart spune că nu trebuie să fii legat nici de Dumnezeu pentru a găsi divinitatea, el cade într-o gravă eroare, dar într-una în care religia însăși devine inteligibilă⁶.

Este cât se poate de clar că atitudinea religioasă, față de această latură suprapersonală a numenului trebuie să fie altă decât cea obișnuită în raporturile personale, mani-

⁵ Cf. Petrus Lombardus.

⁶ Faptul că în conceptul biblic de Dumnezeu polul personalului predomină asupra puterii este, pentru noi, o dovadă a superiorității lui. La capătul opus cel mai îndepărtat stă taoismul. Dar și acesta este o religie profundă deoarece plutește cu totul în numinos. H. Hackmann spune despre el frumoasele cuvinte: „Taoismul provine dintr-o examinare meditativă a misterului lumii, a misterului vieții. Instinctul lui fundamental constă în observarea temătoare și plină de presimțiri a forțelor miraculoase care acționează în viața noastră fenomenală și care conferă detaliilor sale o coerență în marele univers necunoscut a ceea ce e ascuns. În centrul său stă, cum abia dacă se întâmplă într-o altă religie, cuvântul „taină“, adică *mysterium tremendum*.“

Din H. Hackmann, *Die Mönchsregeln des Klostertaoismus* în *Ostasiatische Zeitschrift*, VII, p. 170. Pentru întreaga chestiune tratată mai sus cf. și studiul lui H. Hackmann: *Über Objekt und Gebietsumfang der Religion*, în *Nieuw theologisch Tijdschrift* 1918.

festate prin rugăminte, rugăciune sau adresare. Deși toate aceste lucruri au ținut, cu siguranță, din cele mai vechi timpuri de esență religiei, ele nu au fost de la început singurele, și poate nici măcar primele. Numenul „comunică“ din acea parte, absorbind în sine, luând în posesie, insuflând, umplând și pătrunzând. Funcția lui e *energeisthai*. Cine stă în fața lui e *energoymenos*, umplut, posedat, unit cu el. La fel se întâmplă și pe treapta cea mai înaltă a numenului. Divinului ca „lumină“, ca „foc“, ca *pneuma*, cum e denumit de Ioan, nu i te poți adresa și nici el nu se adresează. Mai degrabă, el pătrunde, arde, luminează, umple, transformă. De cele mai multe ori asta se întâmplă acolo unde el este trăit ca însăși „viața“ sau, ceea ce reprezintă o intensificare a acesteia, ca „ființa însăși“. Poți să te rogi *pentru* viață, dar nu poți ruga „viață“. Ești însuflețit de ea, te simți acasă în ea, i te poți „deschide“, îi poți deschide zăgazurile ca să pătrundă înăuntru, te poți pregăti pentru ea într-o liniștită așteptare a contemplației, te „agăți de ea“, devii „un singur aluat“ cu ea. Dar nu i te poți adresa cu Tu. Tot așa, relația cu numenul este de alt tip decât relația cu persoanele, și anume de tip „mistic“. Ambele, cea personală și cea mistică, sunt legate una de alta. Și orice limbaj ziditor întrebuințează denumirile lor într-un amestec firesc. Ele nu reprezintă forme de religie diferite, și cu atât mai puțin trepte diferite, dintre care una ar fi mai înaltă sau mai bună decât cealaltă, ci reprezintă cei doi poli necesari și esențiali ai unui act fundamental unitar al sufletului, adică al celui religios. Ele se găsesc în starea cea mai pură în conceptul de credință al lui Luther, pentru el *fides* însemnând ambele lucruri: *fiducia* și *adhaesio*.

În lumina acestor relații ar trebui pusă problema generală a personalismului și suprapersonalismului în istoria religiei și abia atunci această problemă ar putea scăpa în sfârșit de confundarea ei cu problema teismului și panteismului, cu care nu are nici cel mai mic lucru în comun. În pasajul deja citat din cartea mea *Vischnu-Narayana* și în *Siddhanta lui Ramanuja* (p. 2 și 80) am arătat câte ceva în această chestiune. Iar în studiul meu *Neues Singen (Cântul nou)* din revista *Christliche Welt* (1919, nr. 48) am explicat că acest raport este important și pentru atitudinea religioasă practică și pen-

tru exprimarea ei prin rugăciune și cânt și reproduc explicația aici:

Rugăciunile și cânturile noastre obișnuite se mențin în sfera pe care o numesc „rațional“. Lor le lipsește ceea ce eu numesc irațional și mai ales „numinos“. Acesta reprezintă însă cealaltă jumătate a religiei și totodată temelia și fundalul ei profund misterios. Poezia de până acum îi acordă numai rareori atenția cuvenită. De aceea ne lipsesc mult marile și puternicele „cântece de venerație“ și „cântecele cu *El*“. Cântecele noastre sunt aproape întotdeauna „cântece cu *Tu*“. Această adresare permanentă, directă, mult prea de la sine înțeleasă, această permanentă tătuire este un neajuns. Serafimii din Isaia 6 nu îndrăznesc așa ceva iar unele minunate ectenii și litanii ale vechilor liturghii le urmează exemplul. Pur și simplu creatura nu suportă întotdeauna în mod direct, fără „paravanul sfinților“, să stea față în față cu Veșnic-Preaînaltul. Ea are nevoie uneori de poziția oblică, alături de cea frontală, de relația indirectă, cu fața acoperită și pe jumătate întoarsă, alături de cea directă, și deci de vorbirea rugător-meditativă despre el, în locul adresării necontenite lui. Acest lucru nu e valabil numai în privința *cântecelor*, ci și a oricărei rugăciuni. „Cântecele cu *El*“, nu sunt în acest sens mai puțin autentice și nemijlocite, ci, eventual, înseamnă mai mult decât „cântecele cu *Tu*“. Iar aceasta duce și mai departe. Se consideră uneori că expresiile impersonale, adică denumirile nepersonale ale divinului, care nu folosesc articolele și pronumele pentru desemnarea persoanelor: (*-L, Tu, El*), ci sunt de gen „neutru“, sunt șterse și că trebuie să stea sub sau în afara ideii creștine de Dumnezeu. Acest lucru nu e întotdeauna adevărat. Foarte adesea acestea desemnează tainicul surplus al iraționalului și numinosului, care nu încapă în „conceptele“ noastre, fiindcă este prea mare și străin pentru ele. Și tocmai în acest sens ele nu sunt indispensabile aici: anume în cântece și rugăciuni. E un neajuns faptul că poezia noastră religioasă cunoaște aproape numai imaginile relațiilor sociale și numai denumiri personale pentru a exprima misterul cel veșnic. Prin aceasta se pierde tocmai caracterul lui de mister. Desigur, Dumnezeu este pentru noi *Tu* și Persoană. Dar acel *Tu* din el este, pen-

tru noi, ceea ce se întoarce de la el înspre noi, este oarecum Capul Bunei Speranțe și promontoriul unui lanț muntos al cărui masiv se pierde în zare, în *tenebrae aeternae* pentru care numai vorbirea înaltă și inspirația imnului posedă mijloace de exprimare.

Ceea ce este valabil pentru cea mai înaltă ființă și cel mai înalt spirit este valabil și pentru imaginea lui creaturală, pentru propriul nostru spirit. Și în noi ceea ce numim „persoană” sau „personal”, ba chiar tot ce numim și cunoaștem în noi înșine este numai un aspect și sub el se află și în noi cel „cu totul altul”, în a cărui profunzime nu pătrunde nici un concept, ci poate doar, la cel profund, sentimentul de sine numinos. *Sentiment* de sine, nu *conștiință* de sine, cum îl numește Schleiermacher, care l-a redescoperit. Lipsa de precizie a denumirii pe care i-o dă nu aduce nici un prejudiciu măreției sale.

ZINZENDORF DESPRE „SENSUS NUMINIS“

Introspecția, scrutarea sufletului și a străfundului lui și, legată de aceasta, o psihologie mai profundă a fost practică de mistici de multă vreme și a fost continuată cu mult zel îndeosebi în cercurile pietiste din secolul al optsprezecelea. În acest context a apărut și psihologia secolului al XVII-lea, care s-a îndreptat cu ardoare și spre studiul sentimentelor mai înalte din sfera moralei și esteticii. Pe această linie se situează mai târziu și studiile lui Schleiermacher despre funcțiile religioase ale sufletului. Din aceste strădanii nu a pătruns însă aproape nimic în sistemele dogmatice și în expunerile doctrinare ale religiei. De fapt, pot fi găsite unele observații introductive și încercări de definire a lui „*religio*“, dar ele sunt formale, spun puțin și nu constituie o cercetare temeinică. Nici lămuririle inteligente ale lui Calvin, din introducerea la a sa *Institutio religionis christianae*, prin care indică „*dependentia*“, „dependența“, ca element al sentimentului religios, nu au avut urmări asupra dogmaticii ulterioare. Și oricât se rafinează psihologia după aceea și oricât de atente sunt analizele sentimentelor pe care le face, ca de exemplu cele ale lui Hume în al său *Treatise on human nature*, totuși ea nu reușește încă să distingă, în cadrul vieții sufletești, acea categorie de emoții cu totul specială care trebuie caracterizată neapărat ca religioasă și mai ales ca numinoasă. (Cel mai ușor s-a ajuns la aceasta prin tratarea și delimitarea sentimentelor legate de „sublim“.)

De aceea, e deosebit de remarcabil faptul că Zinzendorf constituie aici o excepție. El a recunoscut sentimentul numinos în mod clar, în specificitatea sa, chiar i-a și dat numele potrivit: *sensus numinis*. Despre „numen“ începuse să se vorbească încă de mult, chiar și teologia dogmatică. Dogmaticianul J. F. Buddens, atins de pietism, dar, altfel, încă lutheran ortodox, întrebuințează

deseori și cu plăcere această expresie în ale sale *Institutiones theologicae* (Leipzig, 1723). Dar la el aceasta nu e decât o cochetare cu limbajul clasic. Cuvântul „numen“ are la el, fără doar și poate, sensul concret și efectiv de „Deus“, în înțelesul teismului dogmatic deja constituit. Ceea ce e șovăielnic, evaziv, indefinibil, misterios în această denumire, și prin care ea se recomandă unei cercetări mai adânci nu joacă la el nici un rol, iar despre vreun *sensus numinis* nu știe nimic. Zinzendorf l-a cunoscut pe Buddens și i-a cunoscut opera. Desigur, de la el și, oricum, datorită întrebuintării curente a cuvântului îl preia el. Expunerile lui lasă impresia că el se afla și în alte privințe sub influențele unor idei existente și de uz general. Care erau aceste influențe, nu știu.

La un sinod al comunității sale, 9 decembrie 1745, s-a dat citire unui studiu care îi aparține: *Gânduri firești despre esența religiei*. Ideea acestuia îi „țâsnise din suflet“ cu nu an înainte în timpul unei călătorii. Titlul arată că el nu dorește să facă dogmatică, nici măcar teologie, ci să ofere o teorie despre „esența religiei“, despre religie, despre fundamentul ei, despre manifestările ei, despre impunerea ei ca instituție și ca realitate istorică¹. Din păcate studiul s-a păstrat numai sub formă de schiță și fragmentar. S-au păstrat însă următoarele exprimări, remarcabile din punctul nostru de vedere². Parantezele drepte le introducem pentru explicații.

Din registrul A1: Despre *eulabeia* (*sensus numinis*). — C12: Despre instituțiile religiei pe care le creează simpla natură. (*Suspiria* și *efflavia*, care face un individ din întreaga creație. O îndreptare a năzuinței către creator, fără a te gândi la asta³ și fără simțirea vreunei [oarecari] boli sau altei dureri⁴). — D14: Despre instituțiile religioase pe care le creează inima (ele sunt foarte puține). — O 58 — T 76: [Încercare originală de doctrină a formelor]. — V 81: ...despre alegerea harului. (*Skeleton*

¹ Cf. *Zeitschr. f. Brüdergeschichte*, 1919, p. 64, și urm. Mulțumim mult editorului pentru trimiterea ei.

² Studiul cuprinde și multe alte lucruri care interesează teoria religiei.

³ Izbucnirea din inconștient, ca un impuls obscur, a sentimentului religios. Cf. *Das Heilige*, p. 133. (Ed. românească, 1992, p. 143).

⁴ Sentimentul de neliniște religioasă, net diferit de durerile naturale.

veritatum, pentru a păstra osemintele religiilor, pe care se pot întinde carnea și venele unei comunități.)

Din expunere: *His praemissis* e ușor de dovedit că în orice creatură omenească există un *sensus numinis*, care zace foarte adânc în ea, dar pe care cel mai slab contact din exterior i-l face sensibil *subjecto*-ului însuși și i-l face palpabil *experienti*⁵. „De îndată ce *sensus numinis* este trezit nu te poți aștepta ca presimțirea lui să se piardă în suflet ca atare și de la sine și fără nici un efect asupra a ceea ce e contrar. Presimțirea unui numen este numită de ființele omenești *reculegere*. Iar aceasta nu este o expresie stângace, deoarece ceremonia-lul strecurat în practică, care dispune de această stare sufletească în funcție de epoci și forme, nu constă în sensul nativ [originar] al cuvântului; această expresie poate avea sensul de rugă nesfârșită, la fel cum cuvântul „lumină“ îl poate avea pe acela de strălucire nesfârșită.“ „Așadar, *reculegere*a nu este nimic altceva decât efectul general al impresiei lăuntrice a lui Dumnezeu⁶, faptul de a fi (mai bine zis, de a deveni) conștient de acest instinct natural: *toy gnostoy fanerosis en toi noi*“. — „Adevărata *reculegere* are totodată ceva supus, ceva tânjitor și devotat. Supunerea are în vedere „*abstractionem*⁷ *Numinis*“, tânjirea, concretizarea maximă; devotamentul, toate intențiile numenului. — „Un om cu frica lui Dumnezeu este ... creatural supus maiestății lui Dumnezeu.“ — [Citat al editorului din *Cuvântările londoneze* ale lui Zinzen-dorf, II, p. 15:]. „Devii credincios abia atunci când te-ai rugat pentru o presimțire sau o simțire a lui Dumnezeu, pentru un foarte mic *sensus numinis* așa cum e rânduit în vremurile în care trăiești.“ — [Ibidem, p. 175 și urm.:] „... o știință pretins suficientă despre natura inaccesibilă și despre însușirile lui Dumnezeu pe latura *însălmântătoare*. Dumnezeuul nostru este un foc mistuitor.“ — „*Eulabea* este lucrul care-ți provoacă fiori atunci când mergi la biserică [sau] seara pe câmp sau când te duci la cină. [Pe aceasta vrea el s-o transpună mai departe] la teama în fața numenului și a lui *sensu numinis*. [Este sensul] lui *religieux*. — „Toate fapăturile concrete gândesc mai mult sau mai puțin, au o teamă și o groază lăun-

⁵ Efectul stimulilor asupra predispoziției.

⁶ *apprehensionem*.

⁷ Cel mai probabil concretizarea lui *apprehensio*.

trică care iese la iveală de cele mai multe ori în momentele de singurătate și care în scoietate nu se pierd ci se disipează [devin inconștiente], până când, în funcție de situație, revin mai puternic, mai ales atunci când o mare singurătate urmează prezenței într-o societate numeroasă. Și [groaza] pe care omul o află într-insul, care nu le-a scăpat referenților cinstiți [de încredere] din ținuturile îndepărtate nici în ce îi privește pe cei mai sălbatici păgâni, este numită pe drept cuvânt *sensum numinis*. — „Fiecare creatură are sentimentul a ceva superior.“

Oarecum o înțepătură anticipată la adresa încă nenăscutului co-herrnhutian a lui Schleiermacher, sunt cuvintele:

„În general, e un lucru stabilit că în chestiuni de religie trebuie să se procedeze nu de jos în sus, ci de sus în jos; nu din efectul în *mobili*, adică din emoția lui naturală să se deducă cauzele mișcării, ci din operațiile lui *motoris*.“ [Sacrul, p. 10: „Numai printr-o deducție⁸ ...“]

Aici se cuvine văzută oricum aceea, chiar dacă modestă, încercare a lui: B. L. Eckhard: *De reverentia adversus Deum. Dissertatio* (Lipsiae, 1733). Ea este încă pur filologică, dar, oricum, problema e întrezărită întrucâtva. Vezi motto-ul: „*Numinis reverentiam*“. Apoi: *reverentia* = *veneratio amore et timore permixtis temperato*; *arretion*, *afthegkton*, *afraston*; *sacrum silentium* și eufemia; pr. ev. 666. Vezi și 668:

ἀλλ' οὐ μὲν θεμιτόν σε λέγειν, τρομέω δέ γε γυῖα.

Despre Zinzendorf însuși a se vedea studiul lui Konrad *Principiul intuiției la Zinzendorf* (*Zeitschrift für Theologie und Kunst*, 1922, p. 207), apărut între timp.

⁸ Cf. *Das Heilige*, p. 10 (În ediția românească, 1992, p. 18 — N. tr.)

TRĂIREA NUMINOASĂ LA RUSKIN ȘI PARKER

1. Deutschbein îmi atrage atenția asupra următorului pasaj din Ruskin¹. Ruskin relatează aici despre trăirile sale din adolescență, care s-au repetat deseori în viața lui. Sunt trăiri pur numinoase, și aproape toate elementele pe care le-am descoperit în ele revin, la el, în mod cu totul spontan:

Lastly: although there was no definite religious sentiment mingled with it, there was a continual perception of Sanctity in the whole of nature, from the slightest thing to the vastest; — an instinctive awe, mixed with delight; an indefinable thrill, such as we sometimes imagine to indicate the presence of a disembodied spirit². I could only feel this perfectly when I was alone; and then it would often make me shiver from head to foot with the joy and fear of it, when after being some time away from hills, I first got to the shore of a mountain river, where the brown water circled among the pebbles, or when I first saw the swell of distant land against the sunset, or the first low broken wall, covered with mountain moss. I cannot in the least describe the feeling; but I do not think this is my fault, nor that of the English language, for I am afraid, no feeling is describable. If we had to explain even the sense of bodily hunger to a person who had never felt it, we should be hard put to it for words; and the joy in nature seemed to me to come of a sort of heart-hunger, satisfied with the presence of a Great and Holy Spirit. — These feelings remained in their full intensity till I was eighteen or twenty, and then, as the reflective and practical power increased, and the "Cares of this world" gained upon me, faded gradually away, in the manner described by Wordsworth in his *Intimations of Immortality*.²

¹ John Ruskin, *Of many things*, cap. XVII, 19, în *Modern painters*, vol. III, ediția populară, Londra, George Allen, 1906, p. 309.

² În sfârșit: deși nici un sentiment religios definit nu era amestecat cu ea, era o percepere continuă a sfinteniei din întreaga natură, de la cel mai mic lucru până la cel mai vast; o teamă instinctivă amestecată cu încântare; un fior nedefinit, așa

De remarcat aici: a) "No definite religious sentiment mingled with it". Nici un sentiment definit al „religiei“, așa cum îi erau ele familiare din orele de religie, și nici vreo reprezentare individuală concretă, determinată a dogmaticii moștenite nu se amestecă în ea sau nu e prilej pentru ea. b) Imposibil "to describe" („de descris“). Adică de cuprins într-un concept concret. c) Totodată "a feeling", un sentiment la fel de unic, de autonom, de neînlocuit și de nereprodus prin nimic altceva ca oricare alt sentiment elementar al spiritului nostru. d) Nu este, propriu-zis, o trăire estetică a frumuseții sau chiar a sublimului, ci acel „cu totul altul“ al „sfințeniei“. e) „instinctive“ adică, nu născut din reflecție (dispărând "as the reflective power increased"), ci instictual-nemijlocit, ieșit din adâncul sufletului sub formă de sentiment, ca o cunoaștere pur a priori. f) "a thrill" (un fior) și "an awe" (o teamă), sentimentele caracteristice în fața lui *mysterium mirum ac tremendum*, manifestându-se prin "shivering from head to foot". g) "with joy and fear", fiorul care încântă („delight“) și înspăimântă în același timp, amestecul de *fascinans* și *tremendum ac stupendum*. h) El percepe o "presence" (o prezență), precum în frica de fantome: "the presence o a disembodied spirit". Dar, în același timp, pe o treaptă mult mai înaltă, se simte ca și când „un spirit mare și sfânt“ este prin preajmă, ceva fantomatic, dar având măreție și sfințenie, deși se sustrage în mod evident oricărei posibilități de exprimare. i) El irumpe

cum ne imaginăm uneori că se indică prezența unui spirit neîntrerupt. Puteam simți asta perfect numai când eram singur; și mă făcea deseori să tremur din creștet până în tălpi de bucuria și de frica ei, când, după o vreme petrecută departe de dealuri, mergeam pentru prima oară pe malul unui râu de munte, unde apa maronie se învârteja printre pietricele sau când vedeam pentru prima oară ridicătura pământului în depărtare, la vremea amurgului, sau primul zid dărămat până jos, acoperit de mușchi de munte. Nu pot cătuși de puțin să descriu sentimentul, dar nu cred că aceasta e lipsa mea, nici a limbii engleze, ci pentru că mi-e teamă că nici un sentiment nu e descriptibil. Dacă ar trebui să explicăm chiar senzația de foame trupească unei persoane care nu a simțit-o niciodată, cu greu am găsi cuvinte, iar bucuria naturii mi se părea că provine dintr-un fel de foame a sufletului, satisfăcută de prezența unui Spirit Mare și Sfânt. Aceste sentimente și-au păstrat întreaga intensitate până când am împlinit 18 sau 20 de ani, iar atunci, pe măsură ce forța reflexivă și practică a crescut, iar „grijile acestei lumi“ m-au coplesit, s-au stins treptat, în felul descris de Wordsworth în *Odă semnelor nemuririi*.

din "a sort of heart-hunger", din acea liniștită „pornire mistică” despre care pomenesc Suso și Augustin, pornirea spre o valoare după care tânjim când suntem stăpâniți de sentimentul neliniștii religioase, până când aceasta, revelându-se, se lasă descoperită și pe care nu am putea-o nici căuta și nici dori dacă nu am cunoaște-o deja în mod obscur. k) În ea nu se amestecă nimic estetic dar nici epic sau teologic. Trăirea e pur numinoasă. Caracteristicile naturii, pe care Ruskin le numește și care își au corespondentul în el, sunt tocmai acelea pe care le întâlnim în tablourile numinoase ale naturii despre care a fost vorba mai sus. Remarcați îndeosebi: "the swell of distant against the sunset", golul întins, potențat de urcarea spre orizont și de sentimentul depărtării și nesfârșitului, pe care lumina amurgindă a soarelui îl stârnește și singură cu atâta vigoare.

„*Numine afflatur*”, scrie Rafael sub minunatul tablou care o reprezintă mai mult pe Sibylla decât Poesia. *Numine afflatus* este cel ce are trăiri, precum cele descrise aici. Schleiermacher însă numește o asemenea trăire „intuiție și simțire” a infinitului. Iar noi am numit-o „divinație”³.

2. F.A. Christie îmi atrage atenția asupra unei expunerii din *Ten sermons of Religion* de Teodor Parker (Boston, 1853, p. 142), care se apropie foarte mult de trăirea lui Ruskin, mai ales prin afirmația sa că în copil există o puternică înclinație pentru numinos, și care totodată anticipează deja un număr de termeni pentru numinos pe care am crezut de cuviință să-i făurim pentru el:

„Emoția (activitatea) religioasă a copilului începe de timpuriu. Dar, ca orice activitate timpurie, ea este inconștientă. Ceea ce este inconștient nu putem să ne amintim, ne amintim numai ceea ce am știut conștient sau ne putem aminti cel mult, în mod obscur, ceea ce zăcea în mod obscur sau pe jumătate conștient în noi, deși efectele sale (în viața sufletului și a voinței noastre?) pot să dureze o viață întreagă. Copiii mici, luați

³ Mai mare decât orice divinație legată de natură este, așa cum spune pe bună dreptate Schleiermacher, aceea legată de istorie. Oare nu se va găsi nici un *numine afflatus* care să presimțită caracterul rațional-numinos, „colosal” al propriei noastre epoci istorice?

de timpuriu de la mamele lor, pot fi văzuți făcând instinctiv și voluntar mișcări cu gura, căutând hrana naturală din sânul mamei. Tot așa, în copilărie, sentimentul băjbăie în căutarea Dumnezeuului nesfârșit — deseori numai pentru a fi satisfăcut cu un terci de divinitate pentru copii, care umple gura și te ferește de foame. Nu vă amintiți unii dintre dumneavoastră de o vreme când ați perceput ceva — era mai mult un sentiment decât un gând — în legătură cu ceva vag, obscur și tainic, care se află în miezul lucrurilor, deasupra a tot, în jurul a tot și în tot ceea ce nu ați înțeles și totuși căruia nu vă puteați sustrage. Vi se părea că sunteți o parte din el sau că el era o parte din dumneavoastră. Ați fost mirați că nu puteați vedea cu ochii, auzi cu urechile, atinge cu mâinile ceea ce totuși simțeati și căutați cu o atât de ciudată neclaritate. Uneori a trebuit să-l iubiți, alteori să vă temeți de el. Nu v-a fost îngăduit să-l numiți sau, atunci când ați dorit-o, nici un cuvânt nu era suficient ca nume pentru un Ceva atât de schimbător. L-ați asociat cu tot ce era străin și neobișnuit. Ba era foarte demn de a fi iubit, ba apoi, din nou aproape urât datorită nedeterminării lui și lipsei lui de formă. Când ajungeați într-un loc nou, la început lipsea. Dar curând apărea iar, ca un tovarăș de drum, ca un însoțitor statornic.“

Nu oricine își amintește asemenea experiențe; poate numai cei în care conștiința religioasă s-a ivit de timpuriu. Și totuși fiecare am trecut cândva printr-o asemenea perioadă nebuloasă a evoluției noastre religioase, când sufletul a fost frământat de sentimente pentru care rațiunea nu putea forma concepte adecvate.

Același lucru se petrece și pe scara mai mare a istoriei vechilor popoare, ale căror monumente mai mărturisesc și astăzi despre ceea ce odinioară au fost realități ale conștiinței. (Vezi *Sacrul*, p. 78⁴) Și veți întâlni popoare întregi care se află și astăzi în această perioadă nebuloasă a religiei. Sfincșii și piramidele sunt urme pietrificate ale unor realități ale conștiinței asemănătoare celor de care am avut parte cândva, în copilărie, și eu și dumneavoastră. Popoarele „sălbaticе“ sunt tocmai popoare infantile, băjbăind după Dumnezeu, căutând cu ajutorul intelectului

⁴ În ediția românească (1992), p. 88.

lor reflexiv să exprime (prin mit și ritual) ceea ce le este dat mai întâi sub forma nemijlocită a sentimentului. Acolo unde limba este o unealtă prea greoaie pentru o exprimare mai subtilă, ele încearcă să cioplească în piatră ceea ce limba nu poate să înfățișeze. Eu voi numai acest ceva vag, tainic, supraomenesc, necristalizat încă în „divinitate“ Numen (*the Divine*). Ce este el, omul potrivit nu știe. „Nu este totuna cu mine. Atunci ce este? Vreun lucru din afară? „Așa că adoptă acel lucru din afară care i se pare ciudat — vreo reptilă, un animal, o pasăre sau o insectă. Ori un element al naturii, vântul, fulgerul, soarele, luna, o planetă sau o stea. Și astfel sentimentul lui se obiectivează în aceste lucruri din afară⁵.

⁵ O sarcină importantă a psihologiei religiei și a psihologiei copilului ar fi cercetarea realității sentimentului mistic în experiența copilului, despre care au vorbit Ruskin și Parker, și explicarea faptului că acesta se pierde mai târziu în viață. Mie mi-au fost aduse la cunoștință experiențe asemănătoare prin relatările unor oameni foarte religioși. Aș fi recunoscător în continuare pentru alte mărturisiri personale de acest fel. A se vedea, în alt domeniu, studiile lui Jaensch despre forța capacității intuitive plastice la tineri, forța care se manifestă prin posibilitatea de producere a „copiei“ concrete și care mai apoi se pierde sau se restrânge și ea. În general, se naște întrebarea dacă spiritul copilăresc este mai bogat în înclinații decât cel adult și, totodată, dacă maturizarea înseamnă adesea o pierdere de înclinații. Și poate că asta e valabil și din punct de vedere filogenetic, cum crede Parker, astfel încât popoarele și omenirea în copilăria lor, ca „primitive“, au fost și sunt mai bogate în înclinații primordiale decât cele evolute.

ELEMENTUL MISTIC DIN CONCEPTUL DE CREDINȚĂ AL LUI LUTHER

Pentru a înțelege mai bine explicațiile despre conceptul de credință la Luther din *Sacrum* (p. 121¹) se poate vedea lucrarea mea *Concepția despre Sfântul Spirit la Luther*, capitolul *Spiritul și credința* (p. 25—46), care cuprinde cercetarea despre conceptul de credință la Luther în măsura în care credința nu este, pentru el, numai *confidere* și *fiducia*, ci și o *adhaerere Deo* pe calea sentimentului și a voinței. Apoi se cuvine studiată elevata scriere *De adhaerendo Deo* de Johann von Kastel, pentru a cunoaște intima legătură a lui Luther cu mistica în ceea ce privește conceptul lui de credință. Iar în aceasta mai ales capitolul 12, *De amore Dei, quod efficax sit*. Luther nu spune nimic despre forța motrice regeneratoare, răscumpărătoare și aducătoare de sfințenie a credinței care să nu fie spus și în acest capitol, în legătură cu *amor mysticus*:

„Solus amor est, quo convertimur ad Deum, transformamur in Deum, adhaeremus Deo, unimur Deo ut simus unus spiritus cum eo, et beatificemur cum eo.“
„Amor“ înseamnă aici „lucrul puternic, activ, creator, care ne transformă și ne dă din nou viață.“ De asemenea, el este afectul neobosit:

„proinde nihil amore acutius, nihil subtilius, aut penetrabilius. Nec quiescit, donec universaliter totam amabilis penetravit virtutem et profunditatem ac totalitatem, et unum se vult facere cum amato. Vehementer tendit in eum et ideo *nuncquam quiescit*, donec omnia transeat et ad ipsum in ipsum veniat.“

Efectul lui *adhaesio* este însă întru totul identic cu cel pe care Luther îl descrie destul de des:

„Quippe qui Deo adhaeret, versatur in lumine... qua ex re est hominis in hac vita sublimior perfectio, ita Deo uniri, ut tota anima cum omnibus potentiis

¹ În ediția românească (1992), p. 119.

suis et viribus in Dominum Deum suum sit collecta,
et unus fiat spiritus cum eo.“

Luther numește aceasta și mai radical: „a deveni un singur aluat cu Dumnezeu“. Totodată trebuie să fim atenți la faptul că la Johann von Kastel însuși acest *amor* e pătruns deja de credință, de încredere, de mângâiere, de nevoia de siguranță și ocrotire și că și pentru el *remissio peccatorum* este primul element al lui *ordo salutis*.

„Sic scilicet in Domino Deo de omni sua necessitate
audeat plene totaliter confidere. Hoc ipso facto in tantum Deo complacet, ut suam ei gratiam largiatur et per ipsam gratiam veram sentiat caritatem et dilectionem omnemque *ambiguitatem et timorem expellentem* in Deoque *confidentem sperantem*.“ (Cap. 5).

De aceea și *adhaesio* poate avea, uneori, la fel de bine loc prin credință:

„sed tantum fide et bona voluntate adhaere Deo...“
(Cap. 6).

Iar lipsa de grijă, încrederea și o anume mângâiere sufletească sunt și aici bunuri însemnate:

„et eius consolatione suaviter reficitur.“ (Cap. 7).

Atât de frecventul, la Luther, lanț și șir al experiențelor sufletești religioase apare și aici în deja tipica succesiune:

„*peccatorum remissio, amaritudinis expressio, colatio dulcedinis et securitatis, infusio gartiae et misericordiae attractio et corroboratio familiaritatis atque abundans de ipso consolatio, firmaque adhaesio et unio*.“

Legătura lui Luther cu mistica o vom putea aprecia pe deplin abia atunci când resturile de manuscrise ale predicării mistice, popular-ziditoare, care mai zac încă în biblioteci vor fi cunoscute și, odată cu acestea, fundalul, solul hrănitor, contururile atmosferei generale și unele asocieri de sentimente importante pentru gândirea lui Luther și pentru limbajul său. Dacă nu am ști că scrierea *Despre libertatea unui creștin* îi aparține lui Luther am considera-o probabil ca făcând parte din această categorie de scrieri. În orice caz, în chiar cuprinsul literaturii așa-zis „mistice“ există contraste de mari proporții în ce privește atmosfera, cum ar fi, de exemplu, cel dintre scrierea mai sus amintită a lui Luther și aceea a lui

Johann von Kastel. Iar Luther este mai înrudit cu un Meister Eckhart în ceea ce privește maniera și atmosfera decât, pe de o parte, cu Plotin și, pe de alta, cu armata de călugări și călugărițe iubitori de Dumnezeu, a acelor *doctores ecstatici* și *serafici*, precum Ignățiu și Ioan al Crucii și Tereza din Avila și Madame de la Mothe-Guyon.

Dar comparațiile de felul celei pe care tocmai am făcut-o sunt ilustrative pentru problema generală a relației dintre lutheranism și pietatea mistică nu numai în sensul istoric, la urma urmei indiferent, ci și în sens real. S-a spus că cel ce, protestant fiind, iubește mistica ar fi diletant: ar trebui să devină catolic. Dar ce este mistica? Dacă prin aceasta se înțelege voluptatea mistuitoare a sentimentelor transcendente ale mirelui, atunci afirmația ar putea fi corectă. Dar elementul tipic al misticii, „sentimentul stării de creatură“ și al lui *unio* nu este încă mai mică, ci în mai mare măsură posibil pe baza lui *fides* a lui Luther (ca *fiducia* și *adhaesio*) decât pe baza lui *amor mysticus*. Johann Arndt spune în introducerea la cele patru cărți ale sale despre adevăratul creștinism (Cap. 5):

„Prin această nădejde și încredere sinceră omul îi dăruiește lui Dumnezeu pe de-a-ntregul inima sa, se odihnește numai în Dumnezeu, i se abandonează, se atașează numai de el, se unește cu Dumnezeu, ia parte la tot ceea ce e Dumnezeu și Christos, devine un Dumnezeu cu Dumnezeu.“

Aceasta nu e altceva decât un lutheranism intensificat. Cuvintele s-ar fi putut afla în scrierea lui Luther *Despre libertatea unui creștin*, ba chiar, în ce privește sensul, se și află acolo și nu reprezintă altceva decât o intensificare a lui *fides* ca *fiducia* și *adhaesio*. Și Pavel spune același lucru, doar că mai viguros (Galateni 2,20 și 1 Corinteni 6, 17). Dar această chestiune hotărătoare a posibilității de a trece de la *fides* la experiența unirii nu poate fi tranșată definitiv prin invocarea textelor lutheriene sau sfinte, ci prin cugetarea asupra esenței credinței înseși. Credința este mai mult decât convingere legată de lucrurile veșnice: ea este cea mai plină de afect năzuință spre acestea, și o atragere și o absorbire de către ele, și,

ca încredere, este cel mai intim *sentiment de apropiere*. Pe scurt, ea conține germenii a ceea ce vor să spună cuvinte misterioase precum „unire“, și anume mai mult decât „cunoașterea“ sau „iubirea“ școlilor mistice timpurii. Acest lucru devine încă și mai clar atunci când, printr-o privire mai adâncă asupra esențialului, sunt înțelese mai limpede elementele profund iraționale ale actului credinței.

Mistica, am spus deocamdată, este însăși trăirea religioasă, dar cu suprainintensificarea elementelor irațional-numinoase. În ea, *tremendum*-ul se stinge adesea, dar nu lipsește. În acest sens am dat exemple în *Sacrul* (p. 123 și urm¹). În special exemplul lui Ioan al Crucii arată că elementul *tremendum* poate să apară în ea cu o extremă intensitate. Dacă mergem și mai departe în definirea misticii, va trebui să o descriem ca o pătrundere sporită a numenului în sufletul celui care trăiește această experiență, una ce ajunge până la „vedere” și „unire”. Așa se explică acele trăiri ciudate, convulsive ale fiiorilor precum cele ale lui Ioan al Crucii (care, de altfel, au un echivalent vădit cu așa-zisele chinuri ale „căinței” și „spasme ale căinței” care preced „izbucnirea”), astfel încât numenul devine, mai întâi, act în suflet prin *orge*, prin *tremendum*-ul său, până când îi face loc lui *fascinans*. Paralele la acestea există deja în mistica antică. *Ekplexis* și *frike* preced adesea, și în acest caz, *epoptia* și *ekstasis*. Plutarh le descrie astfel²:

„Mai întâi o rătăcire și o perindare anevoioasă și anumite drumuri periculoase și fără rezultat în beznă.

Apoi, chiar înaintea consacrării, toate grozăviile, fiori și tremur, sudoare și o uimire speriată...”

Iar Pseudo-Demetrius:

μυστήρια ἐν ἀλληγορίαις λέγεται πρὸς ἐκπληξιν καὶ φόβον.

Iar Leisegang arată în același loc faptul că, în extazul cultului trac al lui Dionysos, participanții la mister mai întâi *se sperie*, atunci când răsună vocea zeului sau atunci când el apare în persoană, și că „prin aceasta extazul

¹ În ediția românească (1992), p. 128 și urm. (N. tr.)

² Cf. H. Leisegang, *Der heilige Geist*, I, 1919, p. 174. Citat din Anrich, *Das antike Mysterienwesen*, Göttingen, 1894, p. 33.

Insuși crește spre un punct culminant⁴. Așadar, înfiorarea făcea pur și simplu parte din procesul mistic.

Mai mult, chiar vederea mistică a „ceea ce e acolo“ la Platon, adică cea a ideilor și în special cea a ideii frumosului, pe care o înfățișează în *Fedru* și care, de fapt, poartă în sine toate trăsăturile fascinan³-ului numinos și depășește cu mult simpla trăire „estetică“, are ca revers sau, mai bine zis, ca avers elementul înfiorării numinoase:

αὐται δὲ ψυφλετελε κερεπλᾶ, ὅταν τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωσιν, ἐκπλήττονται καὶ οὐκέθ' αὐτῶν γίγνονται (250 A).

El mai numește „ceea ce e acolo“ și „sacru“:

ὦν τότε εἰδὼν ἱερῶν (250 A).

iar sentimentul față de el: sébesthai

Ideea întrezărită este pentru el o „*theoeidés*“ (251 A), iar la întrezărirea ei primul sentiment e:

πρῶτον μὲν ἔφριξε, καὶ τι τῶν τότε ὑπῆλθεν αὐτὸν δειμάτων⁴. Εἶτα προσορῶν ὡς Θεὸν σέβεται.

Și (254 B):

ἰδοῦσα δὲ ἔδειςέ τε καὶ σεφθεῖσα ἀνέπεσε ὑπτία.

O cercetare aparte ar necesita înrudirea dintre acele *terrores* a misticilor și *terrores conscientiae*, dintre *desperatio salutaris* și chinul căinței a pietistilor anteriori. Acestea au apărut în cercuri care, la vremea lor, au fost deseori suspectate a fi mistice și fanatice (uneori chiar platoniciene). Ele sunt foarte asemănătoare în ce privește conținutul și forma cu acele variații ale tensiunii sufletești caracteristice misticii⁵. Dar, în același timp, atât acelea, cât și acestea sunt înrudite, în mod evident, cu zguduirile din viața sufletească a lui Luther. Și chiar și de la ale sale „*terrores conscientiae*“ o linie duce spre mistică⁶. Mistical frankfurtez necunoscut a cărui scriere *Teologia germană* Luther a reeditat-o încă în 1531 scrie în capitolul 11:

„Sufletul lui Christos a trebuit să coboare în Iad înainte de a ajunge în Cer. Deci și sufletul omului

³ Schleiermacher: „el se cutremură cuprins de fiori și e cuprins întrucâtva de spaima de atunci“.

⁴ Schleiermacher: „La vederea acestuia e cuprins de spaimă și se prosternează plin de venerație (mai bine zis de o teamă sacră)“.

⁵ Cf. Walch, *Einl in die Rel.-Streitigkeiten der ev. luth. Kirche*, V, p. 582 și urm.

⁶ Cf. N. Söderblom: *Humor och Melankoli* [la Luther], Upsala, 1919.

trebuie s-o facă... Și atâta vreme cât omul este în Iad nimeni nu poate să-l mângâie, nici Dumnezeu, nici creația, după cum stă scris: «În Iad nu există mântuire». Despre acest lucru cineva a spus:

Pierind, murind,
Trăiesc nemângâiat;
În afară și înăuntru
Sunt osândit.“

Aceste experiențe ale lui „*infernium temporale*“, această „luptă a lui Iacob“ îi e cunoscută „misticii“ cel puțin de la Tauler încoace. (Fie și numai prin asta ea e radical diferită de orice „plotinism“). Gerson a descris-o. Iar Luther i-a invocat adesea pe Tauler și pe Gerson, al său „*Doctor consolatorius*“, ca pe niște oameni care o știau din propriile dureri și care vorbeau cu „experți“. Și nu se cade să nesocotești această concordanță pe motiv că Luther n-ar fi știut nimic despre metodism și falsa cale a mânturirii, ca și cum experiențele acelor mistici ar fi fost doar un *exercitium spirituale* pe care îl efectuezi, după bunul plac, cu tine însuși pentru propria *expurgatio*. Acest lucru îl face numai pseudomistica unui Karlstadt, iar asta duce la cazarma lui Ignățiu de Loyola.

Totuși, avem nevoie de nume: e de-ajuns să-i pomenim pe Frankfurtez, Luther, Ignățiu pentru a simți ce concordă și ce nu concordă cătuși de puțin. Meister Eckhart spunea deja:

„A te sustrage nu e treaba ta, ci a celui a cărui treabă e și să acționeze. Acela poate s-o facă sau să n-o facă, după bunul lui plac.“⁷

Frankfurtezul însuși explică acest lucru cât se poate de clar:

„Deseori omul e copleșit de iadul acesta și nu știe de unde vine. Și omul nu poate să facă ceva sau să nu facă nimic cu de la sine putere în privința asta, el vine și pleacă. El nu poate să-și dea sau să-și ia, să facă sau să desfacă nimic. Ci, așa cum stă scris: Spiritul suflă unde vrea el, iar tu auzi vocea lui, adică el e prezent, dar tu nu știi de unde vine și încotro se duce.“

⁷ La Lehmann, p. 155.

Acestea corespund în întregime propriilor experiențe ale lui Luther din groaznicul an de martiraj 1527, dar și de alte dăți când Dumnezeu „a năvălit“ asupra lui, precum Jahveh asupra lui Moise noaptea, și când a trebuit să zacă prins în ghiarele Satanei sau în puhoaiile divinei „orge“. El poate să se pronunțe deci asupra relației reciproce dintre cele două din urmă, după cum am făcut și noi în *Sacrul* (nota de la p. 123)⁸. De exemplu, atunci când scrie din Koburg acele cuvinte, aproape înspăimântătoare, despre „maiestatea curat divină a diavolului“:

„Eo die, quo literae tuae e Norimberga venerant habuit Satan legationem suam apud me. Eram autem solus... et certe eatenus vicit, ut me expelleret cubiculo... Vix expecto illum diem, ut videamus tandem istius spiritus tantam potentiam, planeque divinam maiestatem quandam.“

sau despre starea înfiorătoare când nu știi dacă „Dumnezeu este diavolul sau diavolul Dumnezeu“ și când crezi pur și simplu că „Dumnezeu este un nelegiuit“. Și ceea ce e, poate, și mai îndrăzneț: Luther și predecesorul lui au descoperit amândoi înrudirea acestei experiențe înfiorător-misterioase cu zbuciumul din grădina Getsimanî la al cărui caracter mistic ne am referit în *Sacrul* (p. 98)⁹, și chiar cu acel „Eli, lama sabachthani“ de pe cruce. Cu totul tipice pentru experiența lui *horror mysticus* sunt și pasajele următoare. Luther predică aici despre durerea Mariei la pierderea lui Iisus, care avea 12 ani. El o face referindu-se, exact în sensul Frankfurtezelui, la opoziția dintre *paradisus* și *infernium temporale* (Wei., vol. XII, *Predici din anul 1523*, p. 411 și urm.):

„Dacă Dumnezeu ne-a dat o credință puternică, astfel încât să umblăm cu o mare încredere și să fim siguri că avem un Dumnezeu milostiv și că ne putem bizui pe el, atunci suntem în paradis. Dacă însă Dumnezeu lasă să ne pierdem curajul, astfel încât credem că vrea să ni-l smulgă pe Domnul Christos din inimă, deci astfel încât conștiința noastră simte că L-a pierdut și se zvârcolește și se descurajează pierzându-și încrederea, atunci apare jalea și chinul. Căci, chiar dacă nu cunoaște încă păcatul e cuprins de asemenea zvârcoliri încât își spune: Cine știe dacă Dumnezeu

⁸ În ediția românească (1992), p. 103. (N.tr.)

⁹ În ediția românească (1992), p. 109. (N.tr.)

mă vrea... Dar să reziste la asemenea lovituri le e dat numai unor spirite puternice, și nu sunt mulți cei pe care Dumnezeu îi atacă astfel (p. 412). Aceste suferințe sunt insuportabile și peste măsură de grele. De aceea, cuprinși de ele, sfinții strigă peste măsură de tare. Căci dacă Dumnezeu nu i-ar ajuta să scape ar fi în iad. Toate celelalte greutăți și suferințe sunt fleacuri.“

La fel (Wei.¹⁰, XV, p. 414), în același pasaj:

„Non sinit se loqui, sed sentitur. (Acest lucru nu se lasă spus, ci numai simțit). În inferis fuit hic Maria.“ Iar în legătură cu pasajul din *Ioan* 15, 16 și urm. („Și despre unul mic“) care îl mai reclamă pe următorul (Wei. XV, p. 538):

„Ima experiri debemus: Deum interdum adesse, interdum evanescere... Acolo este o moarte și o temniță. Ideo oportet te habere un cesuleț al său, quo Christus privat tibi, (et) sinit te dă în potestate peccati, mortis, inferorum.“

Faptul că aceste trăiri nu sunt decât reversul ideilor despre *deus absconditus* îl va sesiza oricine fără nici o îndrumare.

¹⁰ Către Melanchton, 12 mai 1530 (Enders, *Luthers Briefwechsel*, VII, p. 333).

PIETATEA MISTICĂ ȘI PIETATEA CREDINȚEI¹

Împotriva separării celor două realități pomenite în titlu ca tipuri de religiozitate cu totul diferite vorbește mai ales faptul că amândouă par să se caute reciproc pretutindeni în lume și că până și limba celei mai simple pietăți obișnuiește să fie încărcată de termeni „mistici“. *Bhakti* și *advaita*, cum se numesc aceste lucruri în India, par să fie frați ce se dușmănesc, care se urăsc și care totuși se caută neîncetat. Acest fapt nu se lasă explicat prin simple împrejurări istorice. Și, în loc de a urmări în mod pripit sincretisme, amalgamări, inconsecvențe, se cuvine, mai degrabă să desprindem din experiența religioasă însăși legăturile și polaritățile necesare care zac adânc în esența numinosului însuși și deci și în sentimentul religios însuși. În orice caz, în ce privește raportul dintre experiența mistică profundă și simplă pietate teistă, care constă în sentimente personale de venerație, de încredere și de iubire, trebuie să avem în vedere următoarele:

I. Considerații generale

Chiar și în cele mai simple procese ale evlaviei adevărate există deja elemente care, atunci când sunt intensificate, fie că produc în mod direct fenomene mistice, fie că, oricum, sunt atât de analoage acestora încât, conform unei legi a atracției stărilor sufletești² asemănătoare, le determină și pot să „treacă“ în ele.

¹ Partea I-a a acestui studiu a fost tipărită în *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1922, p. 255—265.

² Cf. *Sacrul*, p. 53 (în ediția românească din 1992, p. 61). Cf. aici și ce înseamnă în acest context „trecere“. Pentru relațiile istorice cf. paragraful *Bhakti und Advaita* din cartea mea *Vischnu-Narayana*, ed. a II-a, p. 51 (Jena, 1922).

Ceea ce îi este, în primul rând, caracteristic oricărei mistici nu este elementul acelei „*unio mystica*“, ci, după cum o spune și numele ei, experiența misteriosului, adică a ceea ce iese din cadrul elementelor raționale ale ideii de Dumnezeu și care constituie latura ei irațională. „Mistic“, nu este, în primul rând, un atribut al relației cu divinul, ci chiar unul al ideii înseși de Dumnezeu. Pietatea mistică și pietatea simplă, bazată pe credință, nu se deosebesc numai prin aceea că ele reprezintă fiecare un alt tip de relație cu Dumnezeu, ci și prin aceea că, spre deosebire de reprezentarea personală, Dumnezeu însuși prezintă trăsături neobișnuite, devenind o „ființă mistică“, ceea ce trebuie să aibă ca urmare și un comportament nou și diferit față de el. Totodată, o analiză mai atentă a procesului religios arată că ceea ce în experiența mistică apare intensificat și covârșitor există deja în el ca element subtil, fără de care nu ar fi putut deveni proces religios. Aceste lucruri le-am prezentat mai înainte. Tocmai de aceea aici ne oprim numai asupra acelor trăsături care sunt proprii oricărei mistici și care, aparent, o deosebesc fundamental de pietatea personalistă, adică asupra trăsăturilor „unirii“, ale identificării depline sau aproximative cu divinul.

1. Reversul lor necesar este depersonalizarea, lepădarea de sine, *annihilatio*, dispariția eului, lupta plină de râvnă împotriva eului și împotriva lui „al meu, pe mine, mie“. În privința acestor procese e valabil cel puțin faptul că, atunci când acestea apar ca o reculegere puternică, ele își au analogii, și poate chiar etape premergătoare, în cea mai simplă pietate. „Unirea cu Dumnezeu“ are în mistică întotdeauna ca revers inevitabil depersonalizarea și de-euizarea, iar cea din urmă pe cea dintâi. Cea dintâi apare în raport cu cea din urmă ca o negație. Iar cea dintâi devine mai clară și mai inteligibilă ca trăire de îndată ce aceasta din urmă se străvede în spatele denumirilor sale, de cele mai multe ori îninteligibile pentru noi și repetate doar formal de cercetători, drept un proces sufletească în fond foarte simplu și transparent.

Reculegerea, oricum ar fi imaginat obiectul asupra căruia se îndreaptă, este întotdeauna o puternică acaparare afectivă de către acest obiect. Ca atare, ea este susceptibilă de cele mai diferite grade ale tensiunii lăuntrice. Dar din măsura în care se tensionează, crește, de-

vine puternică, adâncă, intimă, apar de îndată în ea stările pe care noi le denumim: a se adânci, adâncire, cufundare, a fi cufundat în obiect. Dar în ce constă aceasta? Este, mai întâi, pur și simplu o atenție puternică, unilaterală. Aceasta depinde, de cele mai multe ori, în primul rând de voință și de orientarea atenției prin voință. Dar, în măsura în care obiectul interesează prin sine însuși și captivează și „acaparează” sufletul, orientarea voluntară a atenției devine de prisos. Acum nu noi o îndreptăm asupra lui, ci, dimpotrivă, ea este atrasă, captată, acaparată de el. Noi nu mai suntem activi, ci pasivi. Iar atunci când obiectul prezintă pentru noi un interes foarte mare, voința noastră poate să se odihnească complet, iar noi putem fi acaparați de el „*mere passive*”. Totodată, această atenție, astfel încordată, este deja o „*haplosis*” a noastră, o „simplificare”, în măsura în care obiectul și întregul nostru interes lăuntric atrage tot mai mult atenția numai asupra sa, în măsura în care exclude direcții colaterale ale interesului și atenției, în măsura în care polarizează³ razele privirii și le atrage și le menține numai asupra sa, obligând astfel sufletul „să facă abstracție” de celelalte obiecte, alungându-le din conștiință, iar pe aceasta „simplificând-o”, făcând-o „simplă”, „despărțită” și „goală” de celelalte. „Fă-mă simplu, profund, separat”. Așadar, starea proprie oricărei mistici și cea dintâi premisă fundamentală a ei apare deja aici: „concentrarea”. Datorită ei, sufletul devine „monoideic” întrucât, pe de o parte, numai obiectul său atrage, cu o strictă exclusivitate, atenția asupra lui și întrucât, pe de altă parte, prin impresiile lăsate de el în suflet și prin propriile noastre sentimente religioase ce le corespund pătrund și saturează exclusiv și pe deplin spațiul lăuntric al sensibilității noastre. „Îl umple” întru totul, devine totul în el, iar această „umplere” se află deja chiar la limita „unirii” înseși.

2. Dar, odată cu această cufundare concentrată în obiect, care totuși nu poate lipsi cu adevărat nici din viața credinței simple dacă aceasta vrea să se mai numească

³ Lumina polarizată este lumina ale cărei raze sunt îndreptate toate în aceeași direcție. De fapt, expresia e stângace deoarece auzind de „poli” omul se gândește la cel puțin două direcții, una pozitivă și una negativă, pe când e vorba de unitatea direcției.

„viață“, rezultă imediat, ca un revers necesar, un al doilea fapt, care tocmai pe această linie poate fi simbolizat excelent prin imaginea „depersonalizării“, a „lepădării de sine“, a „suprimării eului“. Acest element îl întâlnim într-o formă foarte asemănătoare chiar și în trăiri și impresii nereligioase care ne provoacă o încordare puternică, de pildă în impresiile legate de natură. „Am uitat cu totul de mine și de lume“, spunem când atenția noastră e captată cu totul de o frumoasă sau grandioasă impresie legată de natură, iar această „uitare de sine“ constituie o premisă necesară pentru a avea loc o cufundare profundă într-un proces care ne acaparează. Ea apare odată cu acesta și în mod necesar. Ce se petrece aici?

În general, noi putem fi conștienți nu numai de alte lucruri decât noi înșine, ci putem fi conștienți și de propriile noastre stări, de mișcările noastre lăuntrice, de stările și actele dinăuntrul nostru, din propriul nostru suflet. Și toată această conștiință a vreunui lucru din propriul nostru interior sufletesc o numim „conștiință de sine“. Un fel de conștiință de sine însoțește de obicei și actele conștiinței noastre legate de obiecte, ale conștiinței noastre legate de ceva din afara noastră. Când scriem, citim, vedem, auzim sau sesizăm ceva, noi facem acest lucru, de cele mai multe ori, nu „inconștient“, ci conștient, adică avem, într-o măsură mai mare sau mai mică, percepția și deci conștiința faptului că citim, scriem, vedem, sesizăm. Altfel spus, conștiința noastră legată de altceva decât de noi înșine este deseori însoțită de o mai mare sau mai mică conștiință de sine. Noi nu numai că suntem conștienți de un lucru, dar, de cele mai multe ori, suntem conștienți și de faptul că suntem conștienți de acel lucru. Ba mai mult, putem să ne transformăm metodic în privitori și observatori ai conștiinței noastre legate de lucruri și există oameni care chiar și în acte ce presupun un mare interes pentru altceva nu pot „să scape de ei înșiși“, care se observă și chiar se controlează până și în actul iubirii sau al rugăciunii. Pe de altă parte, însă, între observarea atentă a altui obiect și observarea și cunoașterea de sine, așadar între conștiința lucrului și conștiința de sine există dintru început o tensiune. În măsura în care prima crește, ultima poate să se retragă. Știu tot mai puțin despre mine pe măsură ce știu mai mult și mai profund despre Altul. Uit de mine însumi în favoarea obiectului. Întreaga putere a atenției și per-

cepției este absorbită și consumată de obiect, iar „conștiința de sine“ suferă o atrofiere. Dar, când tensiunea atinge punctul maxim, atenția poate să fie atât de încordată asupra obiectului care o interesează încât nu mai rămâne nimic pentru atenția cuvenită ție însuși. Devenită în întregime conștiință a obiectului, conștiința încetează, în acest caz, să mai fie conștiință de sine sau, oricum, se apropie de această limită. Este aproape imposibil ca, la o reflectare ulterioară asupra lor, să descriu asemenea procese de scădere și de atrofiere a sentimentului de sine altfel sau mai bine decât ca dispariție a sinelui, a eului, decât ca lepădare de sine și depersonalizare. Și întrucât „sinele“ și atenția acordată acestuia sunt o piedică în calea deplinei interiorizări a celui Altul căutat, se impune și aici o cerință: Leapădă-te de tine! Dat fiind însă că, prin reprimarea sentimentului de sine, sentimentul devine în întregime sentiment al obiectului, iar obiectul, la rândul său, devine în suflet „totul în toate“, expresiile ce urmează se oferă aproape de la sine: „să devii obiectul“, „să devii una cu el“ sau, mai bine zis, „să devii el întru totul“.⁴

3. Totodată, apare aici și elementul „extazului“. De obicei, oamenii au reprezentări ciudate despre extaz, gândul îi duce la turbare, exaltare, magie, autosugestie etc. Toate acestea există, desigur, și circulă și sub această denumire. Dar ar fi greșit ca prin aceasta să se profaneze cuvântul. Extazul este prin el însuși ceva ce se înscrie în întregime pe linia celei mai simple, deși puternice, pietăți. El se caracterizează prin două aspecte: prin exclusivitatea atenției și prin maxima încordare a atenției. Așadar: a) prin mai înainte pomenitul element al „monoideizării“, al liniștii pe deplin concentrate, făcând abstracție de orice altceva, a atenției polarizate asupra unui obiect transcendent perceput afectiv. Ca atare, este o „idee fixă“, în sens superior, este încremenirea atenției asupra obiectului ei. Sau, cum spune Meister Eckhart: „înmărmurirea sufletului în Dumnezeu“. Iar dacă nu suntem, măcar în parte, capabili de așa ceva, nici simpla

⁴ Cf. pasajul din *Brihad-aranyaka-upanișad* 4, 3: „Așa cum unul îmbrățișat de o femeie iubită nu are nici o conștiință a ceea ce e în afară sau înăuntru, tot așa și spiritul îmbrățișat de atman nu are nici o conștiință a ceea ce e în afară sau înăuntru“. Acest pasaj nu lasă deoparte nimic din ceea ce am arătat noi.

credință, nici simpla rugăciune nu pot fi decât lucruri pe jumătate, și de ele țin „pratyahara“ și „dharana“. Extazul devine atunci b) încordarea maximă a atenției și a conștiinței obiectului, cu necesara reducere concomitentă a conștiinței legate de propriul „sine“, uneori până la excluderea ei. Astfel, însă, devine clar și faptul că acest extaz este orice altceva decât „sugestie“, „beție toxică“, stare bolnăvicioasă, entuziasm, exaltare sentimentală. Dimpotrivă, ea este cea mai deplină conștiință, adică conștiința obiectului trăită la cea mai înaltă tensiune, este vederea cea mai ageră, concentrarea cea mai puternică, „trezirea totală“ și, prin aceasta, opusul diametral al tuturor stărilor tulburi și dependente ale sufletului, voinței sau intelectului. Și, în definitiv, ea nu este deloc proprie numai „misticii“, nu este în întregime ceva nou, neaflându-se cu totul în afara „cadrului pietății sub forma credinței“. Ea este anticipată și presupusă de simpla capacitate de a impresiona a obiectului credinței, capacitate care face ca sufletul să fie captivat și monopolizat de el. De fapt, ea nu este decât ceva formal, care nu este nevoie să fie specific religios, ci care poate să apară în orice domeniu acolo unde există mari tensiuni sufletești, afective, datorate unor obiecte de interes.

Așadar, și în simpla pietate bazată pe o credință teist-personalistă există elemente care o pot determina, care pot întrebuița imagini și termeni ai „misticiei“ și, mai mult, care pot imprima propriilor ei experiențe o „tendință mistică“. Iar în mistică este vorba, de fapt, în primul rând, doar de creșteri în intensitate a unor elemente care, deși presărate mai discret, sunt sădite și ele în acea credință. E sigur însă că odată cu acele creșteri apar și elemente calitativ noi. Acestea, ca și raportul lor cu celelalte, cer o analiză separată. Aici însă dorim să ducem ceva mai departe liniile trasate anterior.

4. Cum stau lucrurile cu opoziția dintre „interior“ și „exterior“, atât de caracteristică misticiei? „Nu îl căuta în afară, acolo îl caută cel smintit“, „Găsește-l pe Dumnezeu în propria-ți inimă“, „în străfundul inimii mele“, „în străfundul sufletului“. „Deoarece de-acum nu mai priveam cu ochii mei, ci cu ai Tăi“. „Lumina lăuntrică“, „cârmuitorul lăuntric“, „martorul lăuntric“, „spiritul inimii“. „Ochiul deiform“. Oare aceste lucruri le sunt cunoscute cu-adevărat numai misticilor? Oare ele nu sunt,

dimpotrivă, lucruri care revin toate, în mod necesar, în orice limbaj ziditor, oricât de modest, chiar dacă într-o formă mai moderată și reținută? Să dăm la o parte cu grijă ramificațiile pentru a vedea care este aici adevărata situație.

5. „Adună mintea risipită“ — acesta e îndemnul de la sine înțeles al oricărei predicări, care vrea să ducă la experiența și la cunoașterea lui Dumnezeu, chiar dacă este pe deplin convinsă că o asemenea cunoaștere este posibilă numai „prin cuvânt“, prin mărturia istoric determinată. Numai în procesul „concentrării“ spiritul își înțelege obiectul cu adevărat, numai aici el i se dezvăluie în toată bogăția elementelor sale, numai aici el este cunoscut în tot adevărul și puterea naturii sale, care umilește sau înalță, împilează sau ferește sufletul. În concentrare obiectul este văzut mai clar și, totodată, se văd *mai multe* în obiect. Spiritului concentrat i se deschide o perspectivă care nu este posibilă pentru cel distrat. Primul vede ceea ce acesta din urmă nu poate vedea. Cea mai înaltă treaptă a concentrării este extazul în sensul adevărat al cuvântului. Ca atare, este de la sine înțeles că obiectul poate fi văzut și cunoscut în întregime și perfect doar în extaz, ca formă a celei mai înalte, adică a unei pe deplin concentrate vederi. În același timp, este clar că de îndată ce sufletul se întoarce din starea de concentrare în cea de distracție, și din starea depliniei înțelegeri actuale în starea simplei memorări, atât vederea cât și sentimentul devin mai șterse, mai obscure și mai limitate, în vreme ce amintirea rămâne în starea unei mult mai ample posesiuni, a unei mai adânci experiențe, a unei înțelegeri mai temeinice și a unei trăiri lăuntrice mai intense. Aceste relații decurg, fără doar și poate, din esența obiectului și apar în mod cu totul firesc în orice viață pioasă ca niște deosebiri între sabatul și ziua obișnuită a sufletului și ele există chiar și acolo unde nu se ajunge, de fapt, niciodată la o concentrare extatică desăvârșită.

6. „Interior“ și „exterior“ sunt atribute spațiale și de aceea nu pot fi aplicate în sensul lor propriu la realități pur sufletești și spirituale. Dacă totuși ele sunt aplicate la acestea, atunci este numai la modul metaforic și comparativ. Dar ce reprezintă aici lucrurile comparate

insele, exprimate nemetaforic? „Exteriorul“ constă în tot ceea ce provine în spirit „din afară“, adică de la altceva decât el însuși, este ceea ce este primit de el, ceea ce îi este dat, ceea ce ajunge la el. „Interiorul“, „lăuntru“ constă în tot ce provine din propria-i zestre, din propriile-i profunzimi, și iese în afară, este ceea ce irumpe din sine însuși, ceea ce nu-i este dat. a) Acest „lăuntru“ poate fi, la origine, ceva venit cândva din afară, care s-a scufundat în adâncurile subconștiente ale sufletului și care a fost sesizat acolo de „conștiință“, devenind deci o zestre latentă, abia sau deloc perceptibilă, care se reanimă prin năzuința spre obiect, prin concentrare, care se mișcă dinlăuntru și devine activ în actul „contemplației“ sau „meditației“. Un asemenea „lăuntru“ de prim rang se manifestă, fără doar și poate, prin actele descrise la paragraful 5. Dar el este, totodată, doar un „lăuntru“ relativ, nu un lăuntru *a priori*, deoarece este numai o zestre în-susită inconștient a ceva ce-i fusese oferit cândva din afară sufletului.

b) Facem o distincție între acest lăuntru relativ și „lăuntru ca atare“, care nu provine niciodată din afară, care nu a fost niciodată dat, pentru că el nu poate veni din afară și în sensul acesta, nici nu poate fi dat. Despre un asemenea lăuntru pur vorbesc misticii. Dar și din el se găsește câte ceva până și în experiența religioasă cea mai simplă. Căci:

Pentru cunoașterea morală, ca și pentru cea religioasă, este definitoriu faptul că ele, atunci când sunt autentice, nu sunt simple luări la cunoștință, ci luări la cunoștință cu adeziune lăuntrică la adevărul de care se ia la cunoștință. Altfel spus, că ele au caracterul aparte al „înțelegerii“. Atunci când „înțelegem“ nu numai că luăm notă, dar și adăugăm: „Ah, da, așa este. E foarte adevărat.“ Abia această adeziune adâncă, intimă, și exclamația „ah, da“ denotă o autentică convingere religioasă. Ea reprezintă elementul anamnezei. Fără această adeziune izbăvitoare, eliberatoare, ușurătoare datorată înțelegerii adevărului lucrului, credința în sens mai adânc nu poate exista. Prin simpla înregistrare a învățăturii, a propovăduirii sau a impresiei nu se ajunge niciodată la „înțelegere“. În orice înțelegere există un element care intervine ca o mărturie „dinlăuntru“ în favoarea lucrului. Iar el este strâns legat de ceea ce numim mai adâncă

„înțelegere“ a obiectului. De fapt, amândouă reprezintă o pură vorbire dinlăuntru, un „lăuntru pur“.

7. La acestea se mai adaugă încă un element, pe care îl vom numi *acțiunea spontană a adâncului*. El se leagă de punctul 6, b. Tocmai la el se gândesc cei ce vorbesc astăzi despre funcțiile inconștientului și subconștientului. Dar, după cum vom vedea, ei nu se referă decât la un element secundar, care poate chiar lipsi, și le scapă esențialul. În cartea sa *Marele Benjamin*, Richard von Sankt Victor a explicat bine această chestiune prin distincția făcută între *cogitatio*, *meditatio* și *contemplatio*, dar rămâne de văzut dacă împărțirea și subîmpărțirea lui, extrem de schematică, este necesară sau utilă. Noi am spus deja, la punctul 1., p. că actele de atenție pe care le avem în vedere pot fi săvârșite la început *voluntar*, dar că apoi poate interveni o stare superioară, în care nu mai e nevoie să voim, ci în care suntem captivați de obiect, „simplificați“ de acesta și în care atenția noastră este încordată la maximum fără intervenția voinței. Din acest punct îl urmăim pe Richard. În actul reculegerii pot să mă „adun“ mai întâi pe mine însumi, îndreptându-mi *cogitatio*-urile asupra obiectului ei, cuprinzându-l cu privirea și purtându-l voit cu gândul și în gând. Dar atunci poate interveni o stare pe care, comparând-o cu prima, o putem numi stare de libertate, întrucât acum nu mai trebuie să facem un efort voluntar. Acum nu mai cuprindem noi, ci noi suntem cuprinși. Nu mai făurim gânduri, ci gândurile, sentimentele, intuițiile se înalță libere, fără nici o constrângere a voinței, într-un flux liber. Nu mai gândim noi înșine, ci el gândește în noi; o stare ce poate apărea, în mod similar, și în procesul creației științifice și mai ales artistice. Iar la acel „liber“ se adaugă și atributul de „nou“. Apar înțelegeri și pătrunderi în profunzime care ne erau străine până acum și de care nu ne-am fi crezut niciodată capabili, pe care abia dacă îndrăznim să le considerăm ca fiind ale noastre. Iar spiritul ia cu forța tot ceea ce până acum nu i-a putut fi decât *dat*. Cel puțin lumina nouă în care apare acum tot ceea ce i s-a dat, cel puțin conținutul profund al acestuia, care începe să devină transparent, sunt o noutate. Totuși, însuși conținutul său se lărgeste uneori, devine mai bogat, iar

la asta se adaugă o extindere spontană a ceea ce este deja cunoscut. Concomitent își face apariția sentimentul deja pomenit, acela că, de fapt, nu mai suntem noi cei care funcționează aici, acela că acum mai degrabă suntem trăiți decât trăim: intrarea noastră în relație cu o ființă superioară și diferită care se revarsă peste noi, sentimentul unei identificări temporare cu un subiect superior și diferit (dacă se poate vorbi de subiect în acest caz). Iar noi vedem bine, dar nu mai vedem „cu propriii noștri ochi“.

8. Teoria despre funcționarea subconștientului și inconștientului poate să-și afle locul aici, dar ei îi scapă esențialul. Anume, faptul că aici e vorba totuși de amplificări specifice ale funcțiilor, care se manifestă prin libera înălțare și curgere, prin intensitatea trăirii și prin marea ei bogăție, și care uneori se manifestă sub forma creatoare a producerii noului. Acest lucru pare să includă ceva din adâncul nostru, ceva ce nu suntem, de fapt, cel puțin în existența noastră obișnuită, ceva care e mai mult decât suntem noi înșine și care e independent de voința și acțiunea noastră. Iar acea teorie nu apreciază cum se cuvine afirmația despre sentimentul de sine al misticilor, care nu numai că lasă să se deducă unanim, în întreaga lume, existența unei relații superioare, dar consideră și că îl percep nemijlocit în asemenea acte. Acest caracter nemijlocit al sentimentului legat de o asemenea relație, lipsit de orice deducție făcută prin reflecție, nu este în nici un caz lămurit de simplele teorii ale subconștientului. Aceasta înseamnă cel puțin că: pentru un fapt sufletesc care se petrece în mod neîndoielnic, tocmai acel sentiment nemijlocit, încă nu s-a dat o explicație psihologică satisfăcătoare.

9. Având în vedere punctul 7, experiența mistică se îndepărtează, de fapt, cel mai mult de experiența religioasă în general. Dar atâta vreme cât aceasta din urmă stăruie că orice „cuvânt“ rămâne exterior în absența învățătorului lăuntric, în absența mărturiei venite dinăuntrul spiritului — iar dacă ar vrea să renunțe la acest element ar deveni ea însăși la fel de seacă precum dogmaticile construite astfel — rămâne și ea „înclinată spre mistică“.

II. Mneme Theoy

Ceea ce am descoperit din esența lucrului și ceea ce am examinat din ea în cele de mai sus vom încerca să regăsim în exemplele de experiențe religioase pe care le vom da. Vom vedea și aici că experiența și atitudinea religioasă simplă, dar de primă mână, dacă este într-adevăr astfel, trece încet și imperceptibil în ceea ce ne-am obișnuit să numim „mistic“, căpătând culoarea acestuia, precum și faptul că lucrurile și numele pe care obișnuim să le suspectăm a fi ceva cu totul special — „plotiniene“, elenistice, legate de cultul misterelor etc. — nu sunt, în mare parte, decât fenomene normale și firești ale reculegerii și ale vieții lăuntrice religioase, aprofundate și reînnoite. În loc de a vâna influențele, se cuvine încercată și aici, în primul rând, înțelegerea propriilor și necesarelor evoluții lăuntrice. Pentru fiecare va exista întotdeauna timp și ocazie. „Mistica“ creștină începe prin *Noul Testament*, cu Pavel și Ioan. Definitoriu pentru ea este că aici ea apare în întregime și pe deplin legată de doctrina harului. Divinitatea sălășluitoare înlăuntru ca spirit sau ca Christos cel care locuiește în noi sau ca spirit al lui Christos sau ca mir revărsat sau ca apă vie sau ca lumină, ca viață, ca foc izvorând din însăși viața lui Dumnezeu, toate acestea sunt reversul credinței, înnoirii lăuntrice, răscumpărării, sfînțirii și renașterii și își află în ea primul și adevăratul sens. Această legătură cu trăirea harului rămâne proprie „misticii“ creștine (și numai în măsura în care se întâmplă astfel această „mistică“ e creștină. Tot restul e, de fapt, mistică păgână). Chiar și „încetățenirea cuvântului veșnic în străfundul sufletului“ la Meister Eckhart nu e altceva decât o intensificată trăire creștină a harului. După perioada apostolică, „mistica“ se manifestă în cadrul creștinismului mai cu seamă în marele monahism timpuriu și în caracterul aparte al experiențelor acestuia: la Marcu Eremitul, la Macarie, la Diadoh din Fotike, la Ioan Scărarul. Aici legătura cu dogma harului e vizibilă imediat. Evenimentele numite „mistice“ sunt aici actele de răscumpărare. De acestea se leagă însă strâns un alt punct de plecare tocmai la cei menționați mai sus. Iar acesta nu e, de fapt, cum se obișnuiește să se spună, apariția „practicii contemplative“, ci ceva legat de aceasta, dar care totodată poate și trebuie

să fie despărțit de ea. Mai bine zis, este acel ceva pentru care, mai întâi la Marcu, iar mai târziu și într-un mod deosebit de puternic la Diadoh, a fost folosit termenul special de „*mneme Theoy*“.

1. E clar că ea reprezintă rădăcina întregii atitudini „mistice“ a sufletului. Dar la început ea nu este câtuși de puțin ceva „mistic“, ci ceea ce *Scriptura* spune prin cuvintele:

Adu-ți aminte în toate zilele, fiule, de Domnul Dumnezeuul nostru. (Tobit 4, 56.)

La Diadoh ea reprezintă ceea ce înțelege Ramanuja din *bhakti*, o atitudine sufletească liniștită, neîntreruptă față de zeu, care „curge precum o șuviță de ulei“, la fel de constant și continuu. Ea nu este nici măcar o metodă specială de „contemplație“, pentru că inițial nu are nimic „metodic“, nu are nici un obiect al contemplației ales în mod voluntar și, de asemenea, nici una din subtilitățile tehnice ale unui *exercitium spirituale*. Inițial, ea este, pur și simplu, o îndreptare încordată spre Dumnezeu a sufletului concentrat, așa cum am descris-o în partea I, punctele 1 și 2. Apoi, și aceasta ia forma duratei, a continuității, ca „*proseches mneme*“, sau *prosoche*, ca un *continuum*, cum ar spune Schleiermacher. Prin aceasta, ea are, firește grade, adică grade ale concentrării asupra obiectului său. Ea poate să fie un act concret unic datorat încordării deosebit de puternice a atenției, un act conștient de sine al conștiinței superioare, un gând concret unic, dar ea dăinuie atunci când gândul ca atare se retrage și răsună mai departe în adâncul subconștientului, ca „*batheia mneme*“ se scufundă adânc în „*bathos tes psyches*“, dar continuă să trăiască și să acționeze aici, devenind astfel un „*kollasthai toj Theoj*“ statornic, ceva ce continuă să acționeze în adâncul sufletului, care susține și poartă sufletul, adică forța care te ține legat de Dumnezeu. Ea reprezintă „liniștea“ care potolește jocul pasiunilor, este „credința“ ca act permanent al sufletului, iar această credință este, cum spune Diadoh în cele zece definiții de la începutul lucrării⁵ lui „*ennoia toy Theoy apathes*“. Starea ei menținută permanent este descrisă ca „*hypomone*“, iar aceasta, la rândul ei, este definită drept

⁵ Cf., pentru acest paragraf 1, Diadochos episkopos Fotikes, *Refalaia gnostika*, ediție îngrijită de Weis-Liebersdorf, Leipzig, Teubner, 1912.

„nevăzutul, ca atunci când îl vezi aieva cu ochii minții și îl reții neconținut“. Apoi această stare, în forma ei intensificată, este, exact cum am observat mai sus, pe de o parte „*agnoein heauton*“, uitarea de sine și, pe de alta este „*ekstenai Theoi*“. În forma ei mai generală, ea este „*aisthesis aei kekolleme Theoi*“, sentimentul de a fi permanent atașat (lipit) de Dumnezeu. Căci conceptul paralel cu *mneme*, care poate alterna cu acesta, este *aisthesis*, sentimentul, percepția vie a divinului prezent, care, la rândul ei, poate să fie numită gustare, simțire, vedere și care cunoaște toate gradele excitabilității. Ea poate clocoti ca o pasiune arzătoare, însoțită de *agaliasis*, de o nespusă fericire, în actul unic. Și poate răsună mai departe tăcut în străfunduri, însoțită de bucuria permanentă a creștinului, care constituie caracteristica întregii lui atitudini în fața vieții. Prin aceasta, *mneme* sau *aisthesis* este, totodată, forța sufletească care mișcă launtric, care reînnoiește și care eliberează *hexis toy kakoy* și răscumpără sufletul (cap. 3). Ea se leagă de la sine, fără vreo „metodă mistică“, de tăcere, deoarece vorbitul risipește și întrerupe gândirea:

Hosper hai ton loytron synechos exanoigomenai thyrai
ten éndon thatton thermen othoyntai pros ta exo,
hoytos kai he psyche, hotan polla thelej dialegesthai,
k'an panta kala legei, ten heautes mnemen dia tes
fonetikes pyles diaforei (70).

Conținutului acestei *aisthesis* i se refuză cuvintele (9). Având un puternic accent afectiv, această *mneme*, este, totodată, *therme mneme* și, ca atare, din nou foarte încordată (11 și 13). Ea este și funcție a „inimii“ sau a lui „*bathos tes psyches*“. Iar faptul că există o asemenea „inimă“, un asemenea străfund al sufletului, se constată tocmai prin astfel de experiențe. Dacă ea răzbate până în acest centru al întregii sensibilități și dacă, astfel, îl pătrunde pe om în întregime, atunci rezultatul este — într-un mod cât se poate de clar — experiența „mistică“: anume, pe de o parte, faptul că atunci îl simți pe Dumnezeu, „așa cum îți simți propriile oase“ (*achris autes tes ton osteon aistheseos*), și, pe de altă parte, dispariția „mistică“ a eului, *ouketi eidos heauton*, și „*unio mystica*“, *holos hypo tes agapes elloiomenos thoy theoy* (14).

În același timp (13), ni se dezvăluie și cealaltă rădăcină a anihilării „mistice“, cea pe care noi am amintit-o

în *Sacrul* (p. 22)⁶. Pe când prin asemenea acte ale suflului, Dumnezeu este realizat în deplina sa maiestate, omul dispare, în raport cu el, în propria-i nimicnicie: *heauton de hos mete onta einai*. Tot acum însă, și chiar în același context psihologic ce apare la Luther în *Liberitatea unui creștin*, dintr-o asemenea unire cu Preaînaltul prin *mneme* și *aisthesis* ia naștere dragostea de aproape: *tothe archetai kai ton plesion agapan* (15).

Această dragoste se deosebește de orice dragoste carnală prin aceea că e provocată de spirit. Pentru că, și acesta e reversul important al chestiunii: ceea ce, privit dintr-o parte, e *mneme* și *aisthesis*, privit din cealaltă parte nu e altceva decât „faptul de a fi posedat de Dumnezeu“, un *energheisthai hypo toy Theoy* (15). Aceste două perspective trec în mod cu totul firesc una în cealaltă. De o parte, o atașare de Dumnezeu, care este exercată și sporită prin sânguință și prin dirijarea atenției. De partea cealaltă, tot ca o acaparare, ca o pătrundere, ba chiar ca o posedare și activare de către Dumnezeu, ca o stăpânire și ca o lucrare nemijlocită a lui Dumnezeu și a spiritului în suflet. Am putea utiliza imaginea unei linii curbe care spre stânga este concavă, iar spre dreapta convexă: ceea ce dinspre stânga apare ca atașare a noastră, dinspre dreapta apare ca *energheisthai hypo toy Theoy*. Și, ca întotdeauna, perspectivele se succed. Apoi, această „*ekkausis apaustos kai kollesis tes psyches pros ton Theon*“ continuă să fie „*dia tes energeias toy hagioy pneymatos*“ (16). Căci, desigur, orice lucrare lăuntrică este „*monoy toy hagioy pneymatos*“ (28). Dar pentru ca „făclia lui să strălucească nestânjenită în cămarile lăuntrului“ este necesar ca „*tej energeiaj tes psyches*“ — iar aceasta este o *mneme* neîntreruptă — să-i facă loc. Iar atunci analiza lunecă din nou, fără dificultate, spre seria etică, și ceea ce îi era atribuit mai înainte strălucirii spiritului este realizat aici de conținutul de idei și de sentimente al lui *mneme* și îndeosebi al lui *mneme therme* și al lui *mneme batheia*, conținut păstrat fidel în suflet. Un asemenea conținut este Dumnezeu însuși sau Iisus sau puternicul nume al lui Iisus (31): *en thermej mnemej diakraton to onoma to hagion toy kyrioy Jesoy*. E posibil ca în jurul acestei întrebuintări a numelui să se țeasă deja reprezentări magice sau, mai bine zis, exorciste.

⁶ În ediția românească (1992), p. 31.

Dar nu cu aceasta se poate purcede la înțelegerea ei, ci cu strânsa legătură pe care ea o are cu exersarea lui *mneme Theoy*. Referitor la gradele și la posibilele creșteri ale unei asemenea *mneme*, a se vedea capitolul 17. Capitolul 18 adaugă un exemplu clar pentru ceea ce noi am numit monoideizarea atenției exersate și încordate: *ouden heteron dynatai tote ennoein*. Iar capitolul 36 exclude orice exaltare „mistică“, adică orice fantasmă senzorială a unor viziuni supranaturale. Poate că, pentru el, *aisthesis* este cea mai puternică experiență a lui dincolo. Dar: „*medeis, akouon aisthesin noos, horatos autoj ten doxan toy Theoy afthenai elpizeto*“. El știe însă prea bine că dintr-o asemenea *mneme* exersată și din aceste cufundări, printr-o dăruire totală, în obiectul veșnic rezultă atât o trăire mai adâncă a divinului cât și o înțelegere profundată și o cunoaștere crescândă a lui (59). La fel de binecunoscută îi este și lucrarea tăcută a conținutului sufletească primit în adâncuri din partea a ceea ce există tainic și ascuns în subconștient. Astfel, în capitolul 77 vorbește despre „har“, care, primit și ascuns în adâncul spiritului din clipa botezului, nu își trădează prezența. Acest fapt nu e „sacramental-magic“. Căci, încă în vigoare în vremea aceea, botezul adulților, cu lungile pregătiri și cu încordarea sufletului, mai era încă un act profund numinos și experiența cea mai personală, care, de fapt, se cufundă adânc în partea cea mai de jos a sufletului, așa cum se mai poate întâmpla și astăzi într-un botez păgân. Și tocmai această impresie este, pentru el, narul care zace tăcut în suflet, dar care, pe parcursul dezvoltării religioase, începe să se ridice încet de jos, să reînvie, iar acum

„*arretoj tini logoj tes toy noos aistheseos prosomilei tei psychej*“.

Acum omul se duce, vinde totul și cumpără „acest ogor“ unde a găsit această atât de ascunsă comoară a vieții. Ea este

„*ho topos, en hoj he charis katakekryptay toy Theoy*“. Și în capitolul 79:

„*Ex autoj toy bathoys tes kardias hemon aisthanometha toy Theoy anablyzontos pothoy, hote termos toy Theoy mnememetha*“.

În același timp, aici reprezentarea trece cu ușurință de la comoara adâncului primită la botez la reprezentarea laturii tainice a acestui străfund al sufletului ca un lăcaș

unde sălășluiește *charis* „*kataskenei*“. Dar, în sfârșit, deoarece într-o asemenea *mneme* desăvârșită apar nu numai „convingeri“, ci și „vederea“, ca o tainică certitudine nemijlocită, ca o gustare și vedere a lui „*glykutes toy Theoy*“, el poate afirma, în capitolul 91, că

„*ho eis toiauten agapen energoymenos hypo Theoy epano kai pisteos gignetai en toj toiautes energeias*“.
(*Pistis* nu înseamnă aici ceea ce Luther înțelegea prin aceasta, ci „a fi numai convins“, spre deosebire de acel „acum am cunoscut singuri“, de înțelegerea intuitivă și de acel „a spune *ah*, *da*“ pe care le-am amintit mai sus.)

Este clar că această *mneme Theoy* trece de la sine în rugăciune, iar apoi duce la rugăciunea mută și necontenită sau este, de fapt, ea însăși această rugăciune. Astfel, aproape tot ce spune Ioan Scărarul despre rugăciune și chiar despre „liniște“ poate fi transferat asupra lui *mneme Theoy*.

2. Tot ca inițiator al atitudinii spirituale mistice este considerat și Cassian. *Convorbirile* lui arată limpede care sunt punctele lui de pornire. Ele sunt *mneme* și acea atitudine permanentă a sufletului, sub forma rugăciunii, izvorâtă din ea. Iar ele demonstrează faptul că nu există două atitudini cu totul diferite față de suprapământesc: pe de o parte cea rugătoare, pe de alta cea „mistică“, ci că prima trece în ultima printr-o gradăție imperceptibilă, iar ultima poate să se întoarcă în prima. În *Convorbiri*, 1, 8, Cassian se întreabă care ar trebui să fie principala noastră strădanie, care ar trebui să fie țelul neschimbat, urmărit întotdeauna, al inimii noastre și el nu răspunde că stările extatice sau înălțarea și exaltarea sufletului, ci „ca spiritul să fie tot timpul atașat de lucrurile divine și de Dumnezeu“.

Aceasta devine la el, în 9, 2, o stăruință statornică și neîntreruptă în rugăciune și, pe cât, posibil, o liniște neclintită a spiritului. De aici rezultă și la el, cu totul de la sine, ceea ce noi am numit lepădarea și uitare de sine. Prin această cufundare deplină în obiectul său spiritul iese din sine și abia după aceea „se întoarce înapoi în sine“ (9, 25). Astfel, în 9, 3, el îl face pe Antoniu să spună:

„Nu este o rugăciune desăvârșită cea în care călugărul mai are o conștiință de sine sau a obiectului rugăciunii sale.“

Asta nu înseamnă cătuși de puțin „stingere a conștiinței“, stare patologică sau altele asemenea. Este pur și simplu experiența pe care o provoacă rugăciunea când ea este „sinceră“.

Când întreaga viață, când orice mișcare a inimii este numai o rugăciune neîntreruptă, ia naștere negreșit o caracteristică a credinciosului care ar putea fi numită un fel de „semisomnambulism“, o stare de semialienare, de absență, de „a nu fi aici“. Dar aceasta nu are nimic de-a face cu somnambulismul sau cu boala psihică, ci este o consecință necesară acolo unde sufletul este în întregime și permanent cufundat într-o preocupare covârșitoare, care face să înceteze orice altă preocupare. Căci „acolo unde este comoara ta, acolo va fi și inima ta“. Aceasta este prima sarcină a credinciosului, abia apoi urmând aceea ca, în vreme ce „inima sa“ se află permanent în ceruri, să învețe din nou să funcționeze și cu celelalte compartimente ale ființei sale și totodată să trăiască și să fie activ în lume. De aceea, apar aici cu totul de la sine anumite practici auxiliare a căror valoare poate fi apreciată diferit, dar ale căror origini nu trebuie căutate în altă parte decât în lucrul însuși. Astfel, Diadoh descoperă metoda pomenirii permanente a numelui lui Iisus. Tot astfel, Cassian a găsit deja o practică a lui *mneme* care amintește întru totul de *mantra*, prin care indianul credincios se străduiește să ajungă la *smarana*, adică chiar la *mneme*: păstrarea în memorie a unei anumite „formule“ care este menținută până când ea nu mai este necesară, rugăciunea trecând de la sine în rugăciune tăcută. În același timp, apar aici cu totul de la sine elementele „înfrânării ideilor“, proprii tuturor practicilor mistice, arta de a elimina tot ce ar putea-o întrerupe pe *mneme* și de a „polariza“ atenția, cum am numit-o noi, și deci, precum la Diadoh, lupta împotriva instabilității, disperării și varietății lui *ennoiai* și deci a lui *haplosis*. De aici izvorăște prețuirea singurătății, a liniștii sufletului și a liniștii exterioare, ca și a tăcerii. Uneori îi scapă și câte o formulă plotiniană, de pildă aceea că, pînă la urmă, se ajunge la „ceea ce s-a numit Unul“ (8, 8). Dar, într-adevăr, în acest caz el a auzit clopotele răsunând, fără a ști unde se aflau ele. Căci ce reprezintă pentru el această ajungere la „Unul“? Tocmai ceea ce noi am descris drept deplină concentrare asupra unui obiect, cu exclu-

derca tuturor celorlalte raze vizuale. Este „contemplarea numai a lui Dumnezeu“.

3. În ce își au obârșia istorică expunerile unui Diadoh, ale unui Cassian, ale unui Marcu Eremitul? Ei sunt oameni fini, plini de admirație pentru învățătorii lor simpli și robuști, călugării din pustietățile egiptene ale Tebaidei și Scetisului. Adevăratul țel al acestora era tocmai continua *mneme Theoy*, însoțită de o asceză simplă și severă, dar și, după cum o dovedesc apoftegmele și toate celelalte mărturii, încă într-un totu lipsită de practici mistice propriu-zise. Și, în general, este o mare greșeală să credem că monahismul răsăritean este, de fapt, o metodă ce constă în practici mistice. Misticii erau pe atunci și mai sunt și astăzi rarități prețioase. Și, de obicei, călugărul de la Athos, ca și cel din mănăstirile ortodoxe, nu este deloc tributar misticii.

Lucrul cu care se îndeletnicește și idealul său este, până astăzi, pe de o parte, numai și numai zăbava neîntreruptă în atmosfera „concentrării“ și a reculegerii continue și, pe de alta, biruirea „cărni“ prin asceză și mortificare. Astfel, dintre „vechii părinți“, Antoniu fixează ca ideal al călugărului (Migne, *Apophthegmata patrum*, vol. 65, p. 75):

Ori încotro te vei îndrepta, să-l ai pe Dumnezeu în fața ochilor pretutindeni.

La fel și la pagina 86. Așadar, aici termenul de *mneme Theoy* este deja găsit și întrebuințat (p. 395). Tot astfel, sunt înfățișați drept ideali acei „semisomnambuli“ care, ajunși pe treapta deplinei cufundări în Dumnezeu și săvârșind „*prosoche*“, nu mai observă lucrurile care îi înconjoară. Starețul Arsenius îi întreabă pe călugări punându-i la încercare: „Oare ce se mișcă aici, în aer?“ Călugării răspund: „Sunt porumbei“. Iar Arsenius îi dojenește: „Cel ce mai bagă de seamă glasul păsărilor, acela nu cunoaște încă deplina liniște a inimii“ (p. 95). Sau povestea fratelui care ani de-a rândul a avut în chilia lui un pat de care el nici nu știa. Sau a altuia, lângă care, în timpul îndelungatei sale călugării, a crescut un palmier pe care el nu l-a remarcat niciodată.

Situații asemănătoare se repetă în Islam. Religia Coranului este, de fapt, cât se poate de nemistică. Și totuși, și în Islam apare curând o orientare „mistică“, poate începând cu Rabi'a, care apoi se dezvoltă puternic în su-

fism. Multă vreme s-a considerat și aici ca de la sine înțeles faptul că totul nu era decât contaminare etc. S-a purces atunci la o vânătoare a „influențelor“ provenite de la creștini, evrei, sectanți, de la Plotin, de la persani, indieni și, în sfârșit, pentru că nimic nu ieșea cum trebuia, de la buddhiști și de la „influențele“ acestora undeva în Iran. Ba chiar părea limpede că temperamentul arab era cu totul și cu totul nemistic și că misticii au putut să se nască abia când Islamul a ajuns la persani. La persanii, care, până la sosirea Islamului posedaseră mazdeismul, o formă a religiei mai refractară la mistică decât oricare alta! Islamul este, însă ceea ce spune și numele lui, „supunere“, și aceasta ca o neobișnuit de puternică raportare afectivă la Allah. El este dintru început *mneme Theoy*. Și, înaintea tuturor povestirilor despre „mistici“, din cele mai vechi timpuri ale Islamului au fost preamăriți bărbații care s-au adâncit în rugăciuni, mai ales Ali, dar și atâția alții.

În arabă *mneme* se spune *dhikr*, cuvânt care înseamnă și el tocmai „amintire“. *Dhikr* a devenit însă mai târziu, în islam, expresia tehnică pentru exercițiul de reculegere sufistă și pentru orice reculegere intensă. Iar acest simplu fapt al sinonimiei numelui dezvăluie și raporturile dintre ele. Acolo unde atitudinile sufletești ale unei raportări continuă la idealul divin există și sunt exersate apar condiții pentru experiențele care în întreaga lume constituie deschideri și puncte de plecare pentru evoluții care duc la fenomene pe care noi le-am numit ulterior „mistice“.

Că termenul *dhikr* s-ar trage, prin împrumut, din *mneme*, pentru asta nu există nici o urmă de dovadă. Nici nu s-a căutat o atare dovadă, mai cu seamă pentru că, până acum, nu s-a acordat atenție acestor corespondențe evidente. Pe de altă parte, însă, această corespondență merge și mai departe. La Diadoh și la Cassian putem urmări foarte clar felul cum din atitudinea sufletească a lui *mneme* s-a ivit practica, felul cum ea și-a căutat ca puncte de sprijin și ajutor pentru *mneme* anumite nume și anumite formule scurte, analoage indienelor *vidya* și *mantra*. Ele sunt, în sensul cel mai propriu al cuvântului, „mijloace mnemice“. La fel se întâmplă și în islam, iar asta cu păstrarea unor urme evidente ale originii, care reiese din chiar numele acestor mijloace mnemice. Căci ele se numesc chiar *dhikr*, iar *dhikr* este,

pe de o parte, exercițiul reculegerii intense, pe de alta, tocmai mijlocul întrebuințat în el, o anumită formulă specială. De fapt, este vorba de toate mijloacele de reculegere ale islamului: *la ilaha illa 'llahi* sau *Allah akbar*, sau pomenirea unor nume sfinte sau a unor nume de sfinți sau sunetul *Hu*, despre care am mai vorbit și care este interpretat ca „El“, așadar ca denumire a lui Allah. Relația dintre *dhikr*, ca mijloc mnemic, și *mneme* însăși este ciudat de asemănătoare cu întrebuințarea lui *vidya* în sanscrită. Deoarece *vidya*, „cunoașterea“, este, pe de o parte, așa după cum arată Ramanuja, *anusandhana* regulată, *smarana*, adică amintirea meditativă. Pe de altă parte, *vidya* este tocmai numele unuia dintre multiplele și diversele mijloace ale amintirii, anume acela al formulelor sacre, purtate pe buze și în suflet, ca de pildă *Om*, *namo Narayanaya* sau *savitri* sau simpla silabă sacră *Om*. Ele duc, în parte, la stări sufletești mistice, dar, în parte, nu fac asta, ci sunt simple mijloace ale amintirii continue, care trebuie să curgă într-un șir neîntrerupt „ca o șuviță de ulei“. La fel și în buddhism. *Om mani padme hum* al tibetanilor este un *dhikr*, ca și *namu Mida butsu*, care în Japonia își ia zilnic zborul, de milioane de ori, de pe buze și din inimi. Ultimul este însă cu totul nemistic, iar cel dintâi este, în cele mai multe cazuri, doar „înclinat spre mistică“.

Sufiștii timpurii și primii lor sfinți nu sunt mistici, cum nu este îndeosebi nici Sidi Rabi'a însăși, atitudinea ei netrădând nici cea mai mică trăsătură care ar trebui putea îndemna la căutarea unor influențe externe. Dacă ar fi să o categorisim, atunci am spune că este o *bhakta*, dar nu o mistică, o „devotată“, în care trăsăturile islamului, altfel mai aspre, devin puternic emoționale și blânde și a cărei atitudine în fața vieții nu este, de altfel, caracterizată decât prin strădania de a trăi într-o *mneme* continuă și de a se afla, pe cât posibil, neîntrerupt în starea de emoție religioasă. Când atari atitudini sufletești au ajuns la o dezvoltare generală, atunci, cu siguranță, era pregătit terenul și pentru receptarea influențelor străine (care poate că au avut cândva același izvor). Dar înainte de a ne întreba în legătură cu acestea, trebuie văzute mai întâi acele puncte de pornire. Pe de altă parte: chiar și fără o contribuție străină acele lucruri pot duce, doar prin sine, la apariția atitudinii mistice. Dacă ele o fac sau nu, asta este o chestiune care depinde nu atât de

influențele străine cât de faptul dacă există suflete cu înclinații corespunzătoare, care poartă în sine posibilitatea și nevoia de a avea alte experiențe religioase. Ele nu sunt însă apanajul unei anumite rase, al unei anumite clime, al unei anumite epoci, ci, asemenea înclinației religioase înseși, ale cărei simplă exacerbare sunt, ele există pretutindeni, oricând și oricum.

4. Să ne întoarcem la Meister Eckhart. Dacă vrem să-l înțelegem corect, și anume să-l înțelegem tocmai ca „mistic“, atunci nu trebuie să începem cu el ca mistic, ci trebuie înțeles mai întâi ce este el în general, ca simplu om religios și credincios, trebuie, mai întâi, să cercetăm fundamentul mai simplu al credinței pe care se înalță ideile și speculațiile lui mai profunde, mai pătrunzătoare, așadar trebuie, invers, ca acestea din urmă să fie privite în lumina celui dintâi. Acest lucru este general valabil pentru mistici, dar s-ar recomanda și în cazul unora ca Ghazali și Plotin, al lui Bayezid și al sufiștilor, al lui Asvagosha și Asanga, al lui Shinran și Nitschiren, ba chiar și al lui Yajnavalkya și Sankara. Oare ce „crede“ Eckhart în mod simplu și cinstit, înainte de a fi gânditor speculativ, și care este temelia pe care se înalță speculația lui? Ce sublimează oare în speculația lui și ce îi conferă mireasma și culoarea proprie? Ce este „ființa“ și „nimicul“ pe care pare să le caute? Și prin ce se deosebesc „ființa“ și „nimicul“ și „golul“ diferiților „mistici“ ai lumii? Ele se deosebesc tocmai prin baza și prin punctele de plecare diferite, deasupra cărora se înalță ca o boltă tainică sau de la care pornesc și ale căror ultime sublimări sunt.

Cercetându-l mai temeinic pe Eckhart nu numai că descoperi trăsăturile cu adevărat simple și autentice ale creștinului, dar te și cuprinde tot mai mult mirarea că aceste trăsături se află deja în mod clar pe linia pregătirii apariției lui Luther. Chintesența simplă este și la Eckhart, în primul rând, ca omul să caute cu toate puterile inimii și ale sufletului să aibă un Dumnezeu. Acest „a-L avea“ înseamnă și pentru Eckhart, în mod esențial, *caritas*. Dar este uimitor felul cum, la el, accentul iubirii se deplasează de pe excitația afectivă sau chiar de pe încântare și tandrețe pe elementul încrederii, al nădejzii, al siguranței și certitudinii legate de Dumnezeu și deci, în general, al sentimentului religios al vieții ca certitu-

dine care conferă încredere. Tocmai pe această *certitudo salutis* a lui Luther o are în vedere și Eckhart atunci când se întreabă despre certitudinea vieții veșnice (p. 70)⁷. O asemenea certitudine, crede el, îi poate fi uneori dăruită omului printr-o iluminare supranaturală, dar el continuă cu cuvinte care, puțin schimbate, ar putea foarte bine să se afle în cartea de predici a lui Luther:

„Cealaltă cunoaștere (cea privind viața veșnică) este incomparabil mai bună și mai folositoare. Ea constă în aceea că, pe baza iubirii și a relațiilor apropiate pe care le are cu Dumnezeu său, omul îi este pe de-a-n-tregul devotat și este foarte sigur de el, îl iubește fără discriminare în toate creaturile. Și dacă toate creaturile s-ar lepăda, sub jurământ, de el, ba chiar dacă Dumnezeu însuși s-ar lepăda de el — el nu și-ar pierde încrederea... Căci oricât de mult l-ai iubi, poți fi sigur că el te iubește incomparabil mai mult... pentru că el este însuși credința. De aceea poți fi sigur de el. Această siguranță e mai puternică și mai deplină decât cea dintâi (produsă de iluminări întâmplătoare). Ea nu poate înșela. Relatarea ei poate, eventual, să înșele și să fie o falsă iluminare. Acest lucru e simțit însă cu toate puterile sufletului. E un lucru care nu poate să-i înșele pe cei care îl iubesc cu adevărat... Căci toate lucrările lui Dumnezeu sunt desăvârșite, ba chiar perfecte cu prisosință: cui îi dăruiește, aceluia îi dăruiește în întregime și pe deplin, și mai degrabă în cele mari decât în cele mici. Tocmai acesta este efectul încrederii absolute. (Și, la p. 80:) Tot ceea ce îndrăznim să credem că există în Dumnezeu aceea găsim la el și încă înmiit. Așa cum nimeni nu-l poate iubi vreodată îndeajuns pe Dumnezeu, tot așa nici nu putem să ne încredem vreodată îndeajuns în el. Nimic nu este rânduit mai bine decât încrederea în Dumnezeu.“

Și abia încrederea este pentru el adevăratul semn al iubirii (p. 70):

„Căci nu există nimic prin care să poți recunoaște mai bine decât ai sau nu iubire deplină decât încrederea.“ De aceea se referă și Eckhart la „nesfârșita fidelitate“ a lui Dumnezeu și la sinceritatea lui și la sinceritatea mi-

⁷ Apud W. Lehmann, *Meister Eckhart*, Göttingen, 1919.

lostivei sale *promissio*, în cuvinte aproape lutheriene (p. 109):

„Chiar și în suferința lui omul trebuie să creadă că Dumnezeu spune adevărul și că nu prețuiește decât ceea ce e adevărat. Dacă Dumnezeu și-ar pierde cuvântul, adevărul său, el și-ar pierde divinitatea și nu ar mai fi Dumnezeu, deoarece cuvântul lui e adevărul.

Cuvântul lui arată că suferința noastră trebuie transformată în bucurie.“

Virtuțile cardinale ale lui Luther, acelea de a te teme de Dumnezeu, de a-l iubi, de a te încrede în el mai mult decât în orice alt lucru, sunt și cele ale lui Eckhart: smerenie desăvârșită, iubire desăvârșită, încredere desăvârșită, cu totala abandonare de sine în Dumnezeu și în voința lui. Prin acestea, și mai ales prin abandonarea voinței în Dumnezeu, devii „una cu Dumnezeu“, într-un prim înțeles, foarte simplu, al cuvântului. Această abandonare a voinței are, desigur, și la Eckhart o ușoară nuanță „ascetică“. Idealul monahal al frângerii voinței în supunere oarbă, ca automortificare și ca „desăvârșire“, nu a fost încă depășit la el. Dar el se gândește la ceva mai prețios. Se gândește la unirea voinței cu voința veșnică pentru o făptuire temeinică printr-o supunere nouă. El nu se gândește la frângerea voinței, ci la reînnoirea voinței. El este mult mai „voluntarist“ decât „misticii voluntariști“ pe care i-i contrapunem. Și el devine chiar un herald al voinței active redescoperite, despre care spune cuvinte mai minunate decât toate cele ce au fost spuse vreodată (p. 61):

„Cu cât cineva se simte mai slab, cu atât mai mult trebuie să caute puterea și victoria... Căci ceea ce vrei cu tărie și cu toată voința aceea ai, iar Dumnezeu și toate creaturile nu ți-o pot lua, altfel spus, dacă voința este desăvârșită, o voință divină, o voință în care este prezent Dumnezeu.“

La originea oricărei vieți religioase se află însă, pentru el, căința smerită, și anume adevărata căință. Căci (p. 69):

„Există două feluri de căință. Una este vremelnică sau senzuală. Această căință se împotmolește în durere și nu mai poate ieși din ea. Ea nu va da naștere la nimic. Căința divină este însă cu totul altfel. De îndată ce omul este nemulțumit de sine se înalță spre Dumnezeu și se agață, cu o voință de nezdruncinat, de în-

crederea plină de zel de a se lepăda de orice păcat. Atunci se ridică la deplina încredere în Dumnezeu și dobândește o siguranță adâncă, iar din aceasta se naște o bucurie spirituală care scoate sufletul din durere și chin și îl întărește întru Dumnezeu. Cu cât păcatul cântărește mai greu, cu atât Dumnezeu este mai dispus să îl ierte, să ajungă la suflet și să alunge păcatele de acolo. Îndată ce căința divină se înalță spre la Dumnezeu, toate păcatele dispar în abisul lui Dumnezeu mai repede decât aș putea clipi din ochi.“

Dar păcatul nu este aici nimic „moral“, iar căința nu este nici ea un act „moral“. Căința este, (p. 72):

„faptul de a te întoarce întru totul și pe deplin la bunul tău Dumnezeu.“

Ea nu este o „realizare“, ci refugiarea în el ca singurul mântuitor (p. 73):

„Aruncă-te cu totul în el, cu tot ceea ce ai stricat în tine prin păcat. Căci prin păcat ai stricat tot ce ai în tine: inimă, simțuri, trup, suflet, puteri, tot ce există în tine este la fel de bolnav și stricat. De aceea te refugiezi în el, în care nu există nici un cusur, ci totul este la fel de bun. El este mântuitorul general a tot ce este stricat în tine, înăuntru și înafară.“

Și Plotin pomenește de refugiul în Dumnezeu, despre *fyge toy monoy pros ton monon*. Dar cât de diferit ca sens este refugiul lui Eckhart față de al lui. Cât de imposibile sunt aceste cuvinte despre căință în gura lui Plotin. Cât de absurdă este pentru acesta afirmația lui Meister că o asemenea căință este însăși viața lui Dumnezeu (p. 72):

„Prin urmare, o asemenea penitență nu înseamnă nimic altceva decât a avea un suflet înălțat deasupra tuturor lucrurilor, înseamnă a fi în Dumnezeu.“

Pentru Plotin a avea un suflet înălțat deasupra tuturor lucrurilor înseamnă a fi cuprins de beția ameteitoare a iubirii pentru frumusețea eternă. Pentru Eckhart aceasta înseamnă căința. Apoi, idealul și cerința lui Eckhart este ca Dumnezeu să fie în om totul în toate. Dar ce înseamnă asta în primul rând și în înțelesul său concret cel mai simplu? Înseamnă a fi nou, a fi drept, înseamnă reînnoirea și răscumpărarea. Și asta cu excluderea oricărei „făptuiri“, și a oricărei slujiri prin fapte (p. 54):

„Nu te gândi să-ți întemeiezi sfințenia pe o faptă.

Intemeiaz-o mai degrabă pe «a fi», deoarece nu faptele noastre ne fac sfinți, ci noi trebuie să sfințim faptele.“

Dar cum primim noi un asemenea „a fi“?

„Temeiul de la care faptele oamenilor își capătă valoarea constă în aceea că sufletul omenesc s-a întors cu totul la Dumnezeu.“

De aici provine, pe de o parte, îndemnul neobosit de „a te întoarce cu totul la Dumnezeu“. Acesta nu este altceva decât îndemnul spre o continuă *mneme Theoy*, cu toate caracteristicile pe care le-am găsit, cu repetarea acelorași termeni ai amintirii, ai purtării în inimă, ai atașamentului, ai alipirii (*agglutinari, kollasthai*), cu aceleași efecte asupra sufletului și voinței în ce privește puterea reînnoită, cu aceeași relație dublă cu lucrarea lui Dumnezeu, cu aceeași trecere în expresiile imanenței, care apar când ca pure imagini, când ca imagini cu o nuanță realistă, când, în sfârșit și neîndoielnic, ca notele gamei mistice propriu-zise (p. 55):

„Omul trebuie să-l simtă pe Dumnezeu în toate lucrurile și trebuie să-și obișnuiască lăuntru cu faptul de a-l avea tot timpul prezent pe Dumnezeu în suflet, în gânduri, în iubire. Ia seama la felul cum îl porți pe Dumnezeul tău în cuget⁸.“

Procedând ca atare, el devine una cu Dumnezeu, adică, întâi de toate, simplu (p. 55):

„El năzuiește, caută, nimic nu-i place decât Dumnezeu. El devine în fiecare gând una cu acesta.“

Asta înseamnă pentru el cuvântul *Scripturii*: că Dumnezeu a devenit totul în el (p. 56).

Întocmai ca și *mneme*, acest „a avea în minte“ nu înseamnă a avea un anume gând concret, reflexiv, despre Dumnezeu sau o reprezentare conceptuală a lui Dumne-

⁸ Cf. și pasajul lui Buttner (1,1, 49): Trăia odată un maestru păgân (Arhimede) dăruit aritmeticii. El ședea în fața cenușii scriind cifre și urmându-și arta. Atunci veni un soldat cu sabia trasă, care nu știa că era maestrul și strigă: spune repede cum te cheamă că de nu te omor. Maestrul însă era atât de cufundat în sine încât nu-l văzu și nu-l auzi pe dușman, și nici n-ar fi înțeles ce dorea acesta de la el. Și, după ce i se adresă strigând de mai multe ori și el nu răspunse, dușmanul îi tăie capul. Și aceasta pentru a ajunge la o artă naturală! Deci incomparabil mai mult ar trebui să ne desprindem noi de toate lucrurile și să ne adunăm toate forțele pentru a contempla adevărul etern. (Aceasta înseamnă *mneme*!).

zeu, nu înseamnă atât a te gândi la Dumnezeu, cât a-ți îndrepta gândul spre el, iar aceasta sub pragul jocului reflexiv al ideilor noastre, ca o permanentă întoarcere lăuntrică a sufletului în sus, asemănătoare conștiinței dependenței a lui Schleiermacher, o conștiință care trebuie să pătrundă în orice act concret al vieții, dar care, totodată, este mult mai bogată și mai intensă decât simplul sentiment al dependenței sau, mai bine zis, decât continua încredere, iubire, frică, deschidere și dăruire sub-conștientă. Înseamnă, după cum spune Eckhart cu o expresie preferată, a-l avea și a-l poseda pe Dumnezeu (p. 56):

„Cui se datorează această adevărată și reală posedare a lui Dumnezeu? Ea se datorează sufletului (acesta reprezintă pentru Eckhart profunzimea lăuntrică) și unei întoarceri și înclinații lăuntrice spre Dumnezeu. Nu (simplului) gând constant și regulat la Dumnezeu. Nu trebuie să avem un Dumnezeu la care să ne gândim și să ne mulțumim cu atât. Căci dacă gândul dispare, dispare și Dumnezeu.“

Dar și acest „a-l avea în suflet“ își are gradele sale de intensitate. Și oricât de îndepărtat este Eckhart de extazurile tehnice ale lui Plotin, el cunoaște tocmai extazul despre care am vorbit mai devreme, anume monoideizarea și uitarea de sine datorată obiectului ce provoacă emoția. Nicăieri originile deosebit de simple și firești ale conceptelor „mistice“ de depersonalizare și de aneantizare nu sunt mai clare ca la el. Apoi această cugetare la Dumnezeu este, în primul rând, adunarea în suflet a unui conținut de idei care luminează treptat întregul adânc al sufletului și care determină și dirijează pe nesimțite viața afectivă și voința, așa cum o poate face, de altfel, orice conținut de idei considerabil și prețios care este înțeles și cufundat adânc în suflet. Dar această stare de fapt, psihologic foarte simplă, este trăită cu totul altfel, ca existență și lucrare înăuntrul divinului însuși. Iar ceea ce mai putea fi descris adineauri ca efect și ca rezultat al gândirii lui Dumnezeu nu mai este atunci altceva decât lucrarea continuă și nemijlocită a lui Dumnezeu prin puterile sufletului (p. 55):

„El îl are numai și numai pe Dumnezeu. Și cel ce îl are în minte numai și numai pe Dumnezeu în toate lucrurile, un asemenea om îl poartă pe Dumnezeu în sine în toate faptele și locurile și toate faptele lui sunt

săvârșite numai de Dumnezeu. Prin urmare, dacă îl avem numai și numai pe Dumnezeu în minte, atunci, într-adevăr, el este cel care săvârșește faptele noastre.“ Această experiență se leagă totodată cu ceea ce am descris mai sus ca eliberare și ca act spontan care nu mai depinde de propria făptuire și voință. Faptul de a cugeta la Dumnezeu, ca rezultat al îndemnului datorat predicării, poate începe ca un act de dirijare a propriei atenții. Dar acesta este cel mult o introducere și nu constituie, în fond, nimic altceva decât o deschidere de sine. Curând însă, orice căutare, orice gândire, orice aspirație proprie bate în retragere (p. 54):

„Lucrul pe care l-ai căutat mai înainte tu, acum te caută el pe tine. Cel pe care l-ai vânat mai înainte tu, acum te vânează el pe tine. Lucrul după care fugai mai înainte tu, acum fuge el după tine.“

El este acel ceva ce crește liber despre care am vorbit. Iar acesta curge lin în om împreună cu acea *energeisthai hypo toy Theoy* despre care pomeneste Diadoh. Ambele apar aici, de exemplu, la p. 58:

„Desigur (cel care vrea să scrie) acela trebuie să exerseze des și mult această îndeletnicire... Așa învață meșteșugul (scrierii). La început trebuie să se gândească la fiecare literă în parte și să și-o reprezinte exact. Apoi însă, după ce a înțeles meșteșugul, nu mai are nevoie să se gândească la imagine; atunci scrie spontan și liber. Și chiar dacă nu se gândește la meșteșugul său, ci la altceva, tot își face lucrul cu meșteșugul său. La fel, omul trebuie să fie luminat de prezența divină fără nici un efort. Dar și pentru aceasta e necesară mai întâi o cugetare. Apoi însă, omul, pătruns de prezența divină, luând forma iubitului său Dumnezeu, trebuie să se odihnească cu întreaga-i ființă în el, astfel încât prezența lui să-l lumineze fără nici un efort.“

La „depersonalizarea“ sub forma monoideizării printr-o extremă concentrare se referă spusele lui Buttner⁹ (I, p. 4):

„Sufletul în care urmează să se nască Dumnezeu trebuie să scape de timp și să-i scape timpului. El trebuie să se avânte în sus și să înmărmurească în împărăția lui Dumnezeu.“

⁹ H. Buttner, *Meister Eckharts Schriften*, Jena, 1909.

Iar punctele de pornire simple, psihologice, pe care le reprezintă viața de rugăciune plină de râvnă și profunzimea rugăciunii și care nu sunt altceva decât *mneme* însăși sunt înfățișate de vorbele lui Buttner (II, p. 3):

„Trebuie să te rogi cu atâta ardoare, cu toate fibrele trupului și ale sufletului, astfel încât să menții înțoarse spre înăuntru ochiul și urechea, inima și gura și toate simțurile și nu e îngăduit să te oprești până când nu simți că ești pe cale să devii una cu cel pe care îl ai în fața ta și căruia te rogi, cu Dumnezeu.“

În asemenea stări, lepădarea de sine apare ca o deplină uitare de sine, din care te întorci mai târziu în tine însuși păstrându-i amintirea și, în același timp, înnoit și eliberat lăuntric (vol. II, p. 112):

„Când sufletul îl vede numai pe Dumnezeu, atunci el își trage ființa și viața și creează tot ceea ce este el din adâncurile lui Dumnezeu: nu mai știe de nici o cunoaștere sau iubire sau de nimic altceva. (Dar această stare nu este cătuși de puțin o stingere a conștiinței, ci numai reprimarea conștiinței de sine în favoarea conștiinței obiectului, căci): El s-a liniștit pe deplin în ființa lui Dumnezeu (s-a fixat, prin atenția lui, pe deplin liniștit în el); el nu știe de nimic altceva decât că este împreună cu Dumnezeu. Însă de îndată ce devine conștient că îl vede pe Dumnezeu, că îl iubește și îl cunoaște, are loc o expulzare și o aruncare a sa înapoi în starea dintâi. Dar (p. 115): Apoi trebuie să se «întoarcă», trebuie să devină conștient și să cunoască faptul că el cunoaște pe Dumnezeu.“

Așadar, și chiar mai mult prin totala abandonare a propriei voințe în voința lui Dumnezeu pentru a făptui prin voința lui Dumnezeu, omul devine „una“ cu Dumnezeu. Astfel înțelese, chiar și cuvinte precum următoarele nu sunt decât imagini viguroase ale atitudinii religioase simple (p. 60)¹⁰.

„Un om care ar ieși atât de deplin din sine ar fi, într-adevăr, în întregime în Dumnezeu: ca să îl atingi ar trebui să-l atingi mai întâi pe Dumnezeu, deoarece el este în întregime în Dumnezeu, iar Dumnezeu este în jurul lui, precum căciula în jurul capului meu, iar cel ce ar vrea să mă atingă pe mine ar trebui mai întâi să atingă îmbrăcămintea mea.“

¹⁰ La Lehmann.

Din perspectivă morală, o astfel de *mneme* este întotdeauna acel ceva *cerut* la care Meister îndeamnă neîncetat. Dar atâta vreme cât se vorbește doar de omul credincios lui Dumnezeu cu inima și cu mintea, este descrisă numai o latură a curbei noastre. Privind lucrurile din cealaltă parte, totul este opera lui Dumnezeu și numai el este cel ce făptuiește (p. 151):

„Fericirea noastră nu stă în faptele noastre, ci în aceea că suntem primiți de Dumnezeu. Din nemăsurata lui iubire Dumnezeu a legat fericirea noastră de o primire, iar fiecare dar creează capacitatea de primi un nou dar... Căci pe cât de nemăsurat este Dumnezeu în dărnicia lui, tot atât de fără măsură este și sufletul în a lua și a primi.“

Și, la p. 167:

„Să nu-ți închipui că rațiunea ta ar putea să se ridice până la a-l cunoaște pe Dumnezeu. Nu, dacă e ca Dumnezeu să strălucească dumnezeiește în tine, atunci pentru asta nu ți-e de folos nici o lumină naturală. Trebuie să devii nimicul pur și să renunți cu totul la sine.“

Și la fel de puțin există un echilibru între fapta lui Dumnezeu și fapta proprie (p. 166):

„Eu văd prea bine că tu dorești să fii pregătit în parte prin tine, în parte prin el. Acest lucru nu e însă posibil. Poți să te gândești sau să râvnești oricât de repede la a fi pregătit: Dumnezeu e acolo dinainte.“

Omului nu îi rămâne decât mai sus amintitul refugiu în Dumnezeu, cu renunțarea la fapta proprie (p. 77):

„De fapt, e o mare bucurie pentru un om iubitor de Dumnezeu când e în stare de lucruri multe și mari în ce privește veghea, postul, sau faptele deosebit de grele, astfel încât faptele sale îi sunt punct de sprijin, călăuză și nădejde. Dar pe acestea Dumnezeu vrea să i le ia. El vrea să fie singur sprijin și nădejde. Și face asta pur și simplu datorită bunătății și milosteniei sale. Căci Dumnezeu nu are nevoie pentru fapta sa decât de bunătate. Acțiunile noastre nu-s de vreun ajutor ca Dumnezeu să ne dea sau să ne facă ceva... El le dăruiește mult, dar numai din pură bunătate. Numai el trebuie să le fie sprijin și mângâiere. Ei trebuie să se simtă ca fiind nimic. Omul nu trebuie să se bizuie decât pe Dumnezeu.“

În sfârșit, ceea ce vrea să spună Eckhart prin „a fi una cu Dumnezeu“, trebuie înțeles chiar și în cazul expunerii lui extrem de speculative, tot în lumina acestor experiențe simple. Anume: a) A fi una cu Dumnezeu este un act haric, este nașterea cuvântului veșnic în suflet pentru răscumpărarea și reînnoirea lui, și un scop în sine ori obiect al unei desfătări sau al unei senzații dulci. Pentru el, idealul nu este Maria cea contemplativă, ci Marta cea activă (p. 155):

„Căci în temeiul contemplației doar primești ceva. Și (apoi) asta rodește în fapte. Și numai aici, în fapte, este realizat scopul contemplației.“

Iar la p. 80:

„Ai putea spune: cum este cu puțință asta? Eu nu simt nimic (din acel a fi una cu Dumnezeu). Dar ce contează? Cu cât simți mai puțin și crezi mai mult, cu atât credința ta este mai demnă de laudă. O credință deplină reprezintă totodată mult mai mult decât o iluzie (ceva socotit ca adevărat). În ea avem o adevărată cunoaștere.“

Această frază ne arată, în același timp, de ce Meister pune „cunoașterea“ mai presus de „iubire“. Cunoașterea lui, „știința“ lui este o *certitudine* a credinței. Și ea depinde de certitudinea de a-l avea pe Dumnezeu, și nu de ceea ce simțim subiectiv în starea de iubire sau în alte stări afective. Acesta este sensul care va fi pe deplin dezvoltat atunci când, la Luther, *fides* capătă întâietate chiar față de *caritas*. Apoi: b) Ceea ce am afirmat mai devreme despre trăirile „mistice“ ultime, că sunt „pătrunse“ și „învăluite“ de mirosul de pământ și de caracterul particular al experienței religioase simple pe care se înalță, este confirmat fără echivoc atunci când examinăm acel „a fi una cu Dumnezeu“ urmărit de Eckhart și când vedem cât de cald și cât de departe de orice paloare este la el acesta și totodată ce nuanțe sufletești ia până la urmă, și asta până în cele mai adânci străfunduri (p. 123):

„Inimă lângă inimă, unul în altul, asta iubește Dumnezeu. El urăște însă tot ce e străin și îndepărtat.“

Iar la p. 119:

„Într-adevăr, cel ce vrea să-l pătrundă, acela se îndepărtează de tot ceea ce constituie, fie și numai ca idee sau ca nume, o nălucire sau o umbră de dife-

rență, și i se încredințează, fără nici o diferențiere, numai Unului, în care pierе și dispare de asemenea orice caracter diferențiator.“

Acestea și alte cuvinte asemănătoare ar putea fi întâlnite, după cât se pare, și la Plotin. Mai mult, ele parcă ar fi preluate direct din sistemul *advaitei* indiene. Dar, așa cum spiritul lor cel mai adânc, care se manifestă abia în mirosul lor de pământ, nu putea apărea la Eckhart, nici cuvintele care le urmează imediat n-ar putea fi găsite acolo:

„Acest Unul ne face fericiți: cu cât suntem mai departe de Unul, cu atât mai puțin ne putem numi fiu sau fii, cu atât mai puțin desăvârșit izvorăște și se revarsă din noi (în slujba și lucrarea divină) Sfântul Spirit. În schimb, cu cât suntem mai aproape de acel Unul, cu atât mai mult devenim fiul și fiii lui Dumnezeu, cu atât mai adevărat se revarsă din noi Sfântul Spirit. Fiul lui Dumnezeu (cu care trebuie să devenim una) în Dumnezeire nu dă, în calitatea lui de Fiu, nimic altceva decât natură de fiu, de ființă născută din Dumnezeu, de izvor, de origine și de revărsare a Sfântului Spirit, a iubirii lui Dumnezeu și simțirea deplină și adâncă a celui Unul, al Tatălui Ceresc. Astfel vorbește Tatăl Ceresc Fiului: «Tu ești Fiul meu iubit pe care îl iubesc și de care sunt strâns legat, în el stă mulțumirea mea»¹¹ „

Intr-adevăr, dacă se consideră a fi mistică ceea ce se întrezărește în unele stări emoționale și în unele desfătări ale sufletului, în desmierdările mirilor și în lacrimile de fericire, în „cultul misterelor“ și în sensibilitatea evlavioasă, în mireasma sacramentelor și a sacristiei, în auto-sugestie și exerciții, în autodesăvârșire și antrenament metodic, în yoga și narcoză, atunci nimeni nu este mai străin de mistică decât cel mai mare maestru al ei. La el, dincolo de *bona opera* și *merita*, dincolo de orice magie sacramentală și de orice putere hărică insufletă ia naștere o viață în și din *praesens numen* prin smerita deschidere față de acțiunile sale datorate pomenirii fidele, deschidere care înseamnă însă mai degrabă a fi căutat decât a căuta, mai degrabă a fi cunoscut decât a „cunoaște“, mai degrabă a fi cuprins decât a cuprinde, care înseamnă o anume

¹¹ Să ne închipuim asta în gura lui Plotin sau Sankara! Și să ne-o închipuim în gura lui Luther și să vedem între cine există sau nu adevăratele înrudiri.

încredere și un neîntrerupt atașament și care nu vrea să desfete, ci vrea să slujească prin puterea primită, pe ea înălțându-se experiențe și interpretări de experiențe ce ne-ar putea fi străine, dar care nici în formele lor cele mai înalte nu reneagă terenul pe care se ridică și din a cărui atingere mereu reinnoită își trag conținutul și culoarea aparte. Desigur, mai e cale lungă pînă la acel om și mai mare care urma să vină după el, dar pietatea lui poartă în sine germenii care vor încolți la acesta și care vor respinge cu tărie ceea ce e prea neobișnuit.

5. Așadar, în *fides* a lui Luther se împlinește ceea ce înțelegea Eckhart prin opoziția dintre cunoaștere și emoțiile lui *caritas*. *Fides* a sa este, pe de o parte, certitudinea obiectivă a unei anumite cunoașteri a harului ca *favor Dei erga nos*, este *confidere* și *fiducia*. Dar, pe de altă parte, ea este tocmai desăvârșirea a ceea ce noi cunoaștem ca *mneme Theoy*. Acest lucru se vedește în definițiile pe care i le dă Luther însuși. Ea este *Adhaerere Deo*¹². Aceasta nu este altceva decât traducerea termenului *kollasis* și provine din același pasaj psalmic ca și acesta. Uneori Luther îl traduce chiar literal prin *agglutinari Deo* sau prin „a deveni un singur aluat cu Dumnezeu“. Această *adhaerere Deo* este, înainte de toate, stăruitoarea întoarcere credincioasă spre Dumnezeu a sufletului recules, întoarcere care îmbrățișează lucrurile veșnice și creștinismul însuși *sicut annulus gemmam* și care cunoaște influența înnoitoare a ceea ce a fost cuprins astfel în suflet și voință. Ea le are ca premise pe *confidere* și pe *fides* ca *fiducia*: căci fără să am încredere în Dumnezeu nu pot îndrăzni să mă adresez lui și să mă atașez de el. Pe de altă parte, însă, *fiducia* este totodată și ea, din nou, *mneme Theoy*, pentru că ea reprezintă păstrarea permanentă și fidelă în suflet a mângâierii cuvântului și făgăduinței, reprezintă privirea îndreptată permanent spre bunătate și iertare și deci, fiind un conținut mângâietor cuprins și prezent permanent în inimă, ea produce efectele sufletești corespunzătoare, adică *novos motus* a bucuriei, a încrederii, a dragostei pentru Dumnezeu și aproapele, și eliberează voința pentru a putea lupta împotriva cărnii și lumii și astfel săvârșește răscumpărarea și reîn-

¹² Cf. R. Otto, *Die Anschauung vom hl. Geiste bei Luther*, p. 29 și urm.

noirea. În ambele ei forme, ceea ce este, pe de o parte, credință ca *adhesio* și ca *fiducia*, ca și explicabilele lor influențe psihologice asupra sufletului și voinței, este trăit ca existență înăuntru a divinului însuși, ca prezență mistică a *spiritului* în inimă, ca a fi un *energeisthai*, care, pe de o parte, se manifestă printr-o asemenea credință și, pe de alta, atrage inima spre credință, spre încredere și spre un atașament fidel. Iar cine spune spirit spune mistică.

GOLUL ÎN ARHITECTURA ISLAMULUI¹

Golul are un rol însemnat și în arhitectura islamului. Moscheile sunt „goale”. Acest fapt este luat adesea drept lipsă de imaginație și este pus pe seama pretinsului raționalism al islamului și al cultului său. Desigur, există și moschei foarte prozaice, dar există și altele în care vorbește golul, și asta cu o forță care poate face să ți se pună un nod în gât și să ți se taie răsufarea. Acest lucru este valabil în primul rând pentru construcțiile înalte, cu cupolă, ale artei islamice mai târzii. Aici se îmbină impunătorul cu sublimul ca scheme ale sacralului. La aceasta se adaugă faptul că această artă superioară nu se bizuie pe aportul sculpturii și al picturii, ci lucrează cu spațiul însuși și cu spații pe care le ordonează, pe care le distribuie și compune și totodată cu mijloacele luminii sau, mai degrabă, ale penumbrei, pe care o dirijează minunat, o gradează sau o amestecă, o întetește sau o întrerupe. Prin ambele mijloace ea face să vorbească golul și tăcerea, le face să sugereze fără cuvinte și chiar mai puternic decât o fac domurile încărcate de picturi, de statui, de obiecte de cult care distrag mintea și în același timp o fixează asupra a ceea ce e mult prea clar și prea aproape de concept. În locul altarului și tabernacolului moscheea are *mihrab*-ul, nișa dinspre Mecca, ce dă direcția vizuală a ansamblului. Și ea este un gol, dar unul atât de elocvent încât la fiecare nouă intrare într-o moschee îi simți forța. Ea atrage privirea de fiecare dată în mod aproape magic. Fără îndoială, ea este mai mult decât un simplu indicator al Meccăi. În ciuda contestării teoretice, ea este un *sanctum*. Ancadramentele somptuoase care înconjoară acest gol și acest nimic o confirmă. Și tot prin ea raportarea ansamblului la numinos, ba chiar prezența numinoasă sau propria prezență în fața numenului devine, pen-

¹ Cf. *Sacral*, p. 82. În ediția românească (1992), p. 92,

tru o sensibilitate mai acută, mult mai vie decât prin obiectualizarea și localizarea grosolană, mult prea vădită, a acestora în relicve sau tabernacole, tot așa cum un dom impozant, încă neîncărcat cu diversitatea și bogăția aparatului de cult și a decorului sau eliberat de ele, rămas numai cu golul și cu vastitatea construcției sale, cu forța de sugestie a limbajului său de forme arhitecturale, este cel mai solemn. Prin faptul că nu are tabernacol pe altarul său principal, catedrala Sf. Petru din Roma nu este mai puțin somptuoasă, ci chiar mai somptuoasă decât alte biserici catolice. Iar domurile devenite protestante nu sunt mai „serbede“ datorită faptului că au fost despuiate de bogăția pestriță și de tabernacol, ci datorită faptului că limbajul lor măreț a fost estompat de șirurile de bănci și de galeriile construite și de inevitabila adaptare pentru a putea fi întrebuințate de o comunitate care se adună pentru predică, o adaptare la aspectul practic și la o raționalitate mult prea înțelegătoare în ce privește scopul utilității. Hagia Sofia din Constantinopol a devenit mai săracă estetic prin îndepărtarea marelui aparat scenic al cultului bizantin și ornamentației picturale excesive, dar faptul că dintre toate operele arhitecturale ale lumii ea este cea mai numinoasă se datorează tocmai acestei „goliri“². Și ei i se potrivește de minune acest cult islamic al plecaciunii și prosternării tăcute, al șoptirii și al tăcerii sfioase în fața nișei goale și sub revărsarea și răsfiirarea semînturicului din golul imens al inegalabilei cupole. Un tabernacol în această minune arhitecturală nu i-ar spori splendoarea, ci ar ucide-o.

Mistica golului este potențată în moschee prin ciudata artă a împletitelor versete coranice de pe pereți. Ea este numită de „caligrafie“ și este considerată drept un palid substitut al artei picturale bisericesti. Dar acest substitut, ajuns la o înaltă artă a propriei expresii, care are o deplină autonomie, dar și o vădită înrudire cu muzica. Ea este un fel de muzică liniară, cu mai puține posibilități decât muzica compusă din sunete, dar oferind și ea certe posibilități pentru creația genială. Și ea este pătrunsă de irațional, dar nu de cel al muzicii, ci de unul mai înalt. Căci impresia principală produsă de aceste inscrip-

² „Desqu'on entre..., on éprouve ce frisson mystérieux et saint que certainement ni les temples classiques ni ceux de la renaissance n'ont jamais su inspirer! — D. Pulgher, *Les anciennes églises byzantines de Constantinople*, Viena, 1878, p. 21.

ții nu este cea de frumos, care, de altfel, le însoțește, ci cea de straniu, pe care o fac să răsună ca un motiv, pentru a-l modula, ba chiar pentru a-l urmări până la capăt într-un număr incredibil de variante.

Prin aceasta, ele resorb cuvântul coranic în misterul din care a izvorât și, precum uleiul hârtia, fac textul transparent, în ciuda adâncimii și dedesubturilor lui. De o asemenea muzică liniară nu este capabilă decât scrierea arabă și — într-o cu totul altă manieră — cea chineză. Ambele provoacă însă, pur și simplu, această impresie³.

Cu totul diferită de forma târzie a moscheii acoperite este forma ei veche: un spațiu larg deschis, înconjurat de săli cu coloane. În vreme ce la prima domină „sublimul pe verticală“, golul maiestuos, aici domină „sublimul

³ Expunerea de mai sus despre inscripțiile caligrafice a fost scrisă ca urmare a impresiei produse de lucrurile însele și fără bănuiala că ele au constituit încă de mult obiectul unor studii de specialitate. Între timp, am luat cunoștință de frumoasa lucrare a lui S. Fleury, *Islamische Schriftbänder*, Basel, 1920. Fleury notează la p. 23:

„Cu această modestă analiză... nu am epuizat sensul și însemnătatea covârșitoare a inscripțiilor din moschei. Fără îndoială că analizarea rațională a unei inscripții în părțile ei componente și căutarea progresiei determinate legic sunt mijloace prețioase pentru a ne apropia de frumusețea launtrică a obiectului. Dar pe această cale nu vom putea înțelege niciodată în întregime banda scrisă ca pe o operă de artă de sine stătătoare. Numai dacă am simțit și intuitiv particularitatea individuală a unei inscripții i se dezvăluie întregul conținut, iar literele moarte apar atunci ca purtătoare vii ale fanteziei artistului. De-abia atunci i se revelează privitorului vraja *plină de mister* a acestei scrieri, care străbate suprafața în ritmuri mândre, înconjurată și reliefată de strălucirea ornamentelor însoțitoare“.

Chiar punctarea și semnele vocalice care înconjoară și acompaniază ductul principal au în asemenea inscripții efectul sopranelui asupra tenorului din muzica veche. Să mai privim o dată banda de la p. 46. Aici *cantus firmus* al vechii și superbe *kufi* se desfășoară de la dreapta. Ornamentația fondului nu îl cuprinde încă în unicitatea sigură a armoniei acordurilor, ci în eufonia unui *concentus* bogat și de sine stătător. La pagina 47 credem că auzim însă un contrapunct continuu, căruia i se suprapune într-o înlănțuire armonică viguroasă, un sistem de voci înalte. Fleury vorbește, pe drept cuvânt, de o impresie „plină de mister“. Această scriere e străbătută de irațional. Ce-i drept, el e la fel de puțin iraționalul numinosului ca și cel al muzicii, dar în locuri sacre și în legătură cu lucruri sacre el e umbrat cum am arătat mai sus, prin disociere și raportare, în legătură cu iraționalul din muzică.

pe orizontală“, golul întins, iar asta într-un mod nu mai puțin impresionant. Un spațiu larg și regulat, ca de pildă acela al moscheii Dschum'a Masdschid din Delhi, cuprinde mii de asemenea săli. Jur împrejur, trepte nemaipomenit de mari duc sus spre el și îl înalță deasupra suprafeței plane. Multe șiruri de săli cu coloane, închise în afară, întrerupte prin porți înalte, îl încadrează somptuos, ca pe un lucru de preț, de jur împrejur și îl delimitează strict de restul lumii. Sălile dinspre Mecca se transformă într-un zid înalt, falnic, în fața căruia se înalță impunătoare nișă *kibla* și care continuă lateral, spre stânga și spre dreapta, cu cinci bolți (*liwan*). În acest pătrat acoperit cu lespezi, spațiului întins, gol, i se reliefează și i se subliniază și mai mult vastitatea prin bogăția și somptuozitatea încadrării lui.

Templul lui Jahveh avea sfânta sfintelor goală, cu chivotul gol, fără icoane și fără ostensoriu. Tocmai de aceea slava lui „sălășluia“ acolo. Tocmai de aceea el era „casa mea de rugăciune“, așa cum recunoaște deschis și Evanghelia. Această caracteristică revine remarcabil de des în religiile primitive. De pildă, în cazul raclelor shintoiste din Japonia, cele mai impresionante aflându-se în marele sanctuar național de la Ise. Omul rătăcește, într-o tăcere tot mai adâncă, prin curți întinse, singurate, înconjurate de criptomeri înalți și acoperite cu un minunat pietriș verde-cenușiu, pentru ca, până la urmă, să ajungă în fața celui mai simplu sanctuar, construit numai din lemn, închis în partea din față printr-o perdea, asemenea sfintei sfintelor din Ierusalim. Iar în spatele perdelei — „nimic“. Iar acest gol reprezintă centrul parcului vast, solemn. El e însă cu mult mai impresionant decât cele mai minunate icoane, tabernacole și racle cu relicve, care abundă adesea și în sanctuarele japoneze. În semn de *protest* împotriva obiectivării numinosului în cultul buddhist, cultul shintoist s-a întors la vechea lui simplitate. Tot un *protest* era și golul din moscheile islamice, și anume împotriva imagisticii bisericești. Și numai acest caracter protestatar îi dă simbolismului „golului“ întreaga forță. Numai prin comparație cu ceea ce a fost înlăturat, depășit, limbajul golului devine pe deplin inteligibil. Iată o indicație importantă pentru cei care vor să fie protestanți la noi, adică să protesteze împotriva reluării unor etape depășite ale expresiei sentimentului religios.

Astăzi se tânjește din nou după casa domnului și după lăcașuri sfinte. Pe drept cuvânt, cum stă scris:

„Râvna Casei Tale M-a mistuit.“ (Ioan, 2, 17)

și

„Iubesc locul unde sălășluiește slava Ta.“

Dar, foarte pe nedrept, unii tânjesc după mijloacele de exprimare respinse cu patimă de creștinismul timpuriu: după obiectivarea prin opere plastice, prin adorarea icoanelor sau ostiilor. Trebuie creat *spațiul* care, tăcând dă glas măreției, iar în el, în fața corului înalt, făcut din cel mai nobil material, dar fără suprastructuri și de o severitate puritană — căci, în ce privește acest simbol al apropierii divine, arta omenească înseamnă obrăznicie — trebuie plasată masa Domnului, iar în fața ei trebuie pusă lumânarea ce arde tăcut, continuu, cu limbajul ei de semne⁴, întru totul spiritual și care vorbește nedeslușit oricărei inimi. Acest lucru nu este cătuși de puțin „catolic“, ci este un mijloc general uman de exprimare religioasă și tocmai de aceea îl regăsim deopotrivă în sinagogi, în moschei și temple.

⁴ Și nu trebuie sufocat iarăși totul umplând corul cu amvonul, cu scena pentru cântăreți și cu orga (și chiar sfânta sfintelor cu... foalele și cu cel care le calcă).

NUMINOSUL ÎN SCULPTURA BUDDHISTĂ¹

Despre numinosul din arta buddhistă a se vedea frumoasa lucrare a lui Bernd Melchers: *China. Partea a doua, Construcția templului. Lohanul din Ling-Yan-Si, o operă de căpătâi a plasticii buddhiste* (Hagen în Westfalen, Editura Folkwang, 1921, în seria „Spiritul, arta și viața Asiei“, îngrijită de K. With).

Cel mai impresionant capitol al acestei impresionante cărți ilustrate cu nenumărate și frumoase imagini este, de departe, cel referitor la lohanii lui Buddha, pe care Melchers i-a descoperit în mănăstirea Ling-Yan, mănăstirea Vârful duhurilor, pe versantul estic al ținutului muntos Shantung, într-o clădire veche, pe jumătate prăbușită, în liniștea singurătății muntelui și pe care i-a fotografiat și explicat în mod extrem de meritoriu. El îi include în lucrarea lui, menită să dea o imagine despre marea și viguroasă artă a Chinei de Nord. Ei reprezintă de fapt, totodată, minunate opere de artă. Dar ceea ce ne interesează pe noi în legătură cu ei este mai cu seamă impresia nemijlocită a acestei religii și spiritualități ciudate, îndepărtate și străine care a apărut și a înflorit în Orient sub numele de religia lui Buddha. Se vorbește mult despre o „tipologie“ a religiei și religiilor. Aici avem o contribuție directă cât se poate de grăitoare la aceasta. Dacă Hamann a încercat de curând, în culegerea sa de „capete germane“, să ne facă să înțelegem tipul gotic din perioada gotică, atunci nu ar fi o întreprindere mai puțin meritorie și importantă aceea de a prezenta odată tipul, natura și specificul religiei și al religiilor nu atât prin înfățișarea din nou a doctrinelor lor, prin expunerea formulelor și conceptelor lor, ci printr-o adunare și punere față în față a capetelor și chipurilor pentru a sesiza, în cea mai vie oglindire a sa, spiritul și spiritul specific al religiilor și pentru a le pune în opoziție: de pildă, de a

¹ Publicat anterior în *Christliche Welt*, 1922, nr. 48.

vedea cum „pax Christi“ se oglindește în imaginile sfinților și credincioșilor creștini și de a remarca cât de diferit tipologic se întipărește ea în mina, în expresia feței, în aspectul musculaturii și în atitudinea corpului în comparație, bunăoară, cu *santi*, liniștea credinciosului indian desăvârșit sau cu pacea nirvanei întipărită pe chipul și în „zâmbetul pe jumătate“ al figurilor lui Buddha și Bodhisattva din Orientul Îndepărtat sau chiar în *virya*, în pasionata lipsă de pasiune, în biruința asupra propriei ființe și asupra lumii, în energia comprimată a celei mai intense concentrări, care iradiază ca o forță magică acumulată din unele dintre chipurile acestor *lohani*.

Lohanii, *arhantas* în indiană, sunt principalii discipoli ai lui Buddha, așa cum i-a reținut și plăsmuit în parte amintirea istorică, în parte legenda și totodată așa cum apar în urma diverselor modificări și mutații intervenite de-a lungul evoluției. Printre ei se numără primii discipoli ai maestrului și, de asemenea, conducătorii unor școli, patriarhii și sfinții de mai târziu. Numărul lor este de 16 sau 18, iar un grup mai larg numără chiar 500. Imaginile lor se află, uneori în mărime naturală sau chiar mai mari, în săli speciale ale templului chinez sau japonez, o „santa conversazione“, o comunitate de sfinți ce se dedică împreună cufundării în meditație, asemănându-se prin aceasta, și totuși, prezentând clare diferențe de caracter, păstrate sau plăsmuite de tradiție, reproducând, în general, cu strictețe imaginea transmisă prin tradiție, dar lăsând loc, atunci când autorul lor a fost un artist adevărat, celei mai uimitoare forțe de creație și concepției personale. Așadar, în Ling-Yan a activat și a creat opere minunate un adevărat maestru, opere care sunt totodată un admirabil comentariu al religiei sale.

E adevărat că în legendă lohanii sunt deja înălțați cu vigoare în sfera miraculos-supraumanului, devenind ființe pe jumătate fantastice, dar se știe că nu au fost niște Buddha suprapământești sau niște Bodhisattva transcendenți ci că au fost cândva oameni în carne și oase, cu particularități individuale, purtând semnele clare ale țării lor de origine și ale rasei lor. Sfântul chinez pătruns mai târziu în acest grup se distinge clar de vechii indieni, ca și între aceștia, indianul din nord, deschis la culoare, de sfântul brunet din India de Sud, străin de rasa ariană. De asemenea, portretistic se deosebește chip de chip. Dar, în același timp, ceea ce pentru noi este și mai intere-

sant, se poate distinge clar și particularitatea spirituală și particularitatea zestrei spirituale. Aici nu găsim nimic din uniformitatea, din pierderea în vis, din dispariția personalității, din nivelarea sau dispariția caracterului și personalității care însoțesc de obicei reprezentările noastre despre cufundarea în sine și nirvana. Dimpotrivă, sub aparența unei legături dintre cele mai strânse între ele, datorată proporțiilor frumoase, acest șir de figuri este străbătut de emoții și de „deplina trezire“ lăuntrică, iar în fața unora avem puternica impresie că, în ciuda identității zestrei lăuntrice, individul o posedă în felul său. Câțiva din acești bărbați au fost reprezentanți dogmatici ai unei „teologii negative“ de o strictețe îngrozitoare pentru sensibilitatea noastră. Dar, oricât de tare și-ar strânge buzele această teologie, fețele acestor bărbați trădează faptul că nu stau acolo de dragul unui zero, cu noblețea și cu limbajul înfățișării lor, cu privirea luminoasă și pătrunzătoare îndreptată spre un adânc uriaș, cu gura expresivă care vorbește puțin, dar care spune cu atât mai mult, cu frumusețea într-adevăr minunată a veșmintelor lor și cu foșnetul aproape muzical al acestora, cu magia limbajului degetelor și mâinilor lor. Ar trebui să ne abținem de la orice apreciere asupra lui Buddha sau a buddhismului până la vederea acestor imagini. În același timp, simțim plăcerea și bucuria artistului care, în contrast cu abstracțiunile teologiei buddhiste și cu reprezentarea ei în piatră și culoare și chiar cu lumea fabuloasă și miraculoasă a mitului, plăsmuiește aici în formă *omenească*, făcând ca lăuntrul omenesc să se oglindească în expresia feței, în aspectul veșmintelor, în corp, în membre, și în poziția membrelor, lăsând ca expresia sufletească să se desfășoare din creștet până în tălpi: la unii chiar până în tălpi, în sensul propriu al cuvântului (ilustrația 13 sau 7). Ceea ce e exprimat aici printr-o minunată transfigurare nu e însă altceva decât elementul de bază al buddhismului, de la începuturile lui și până la dezvoltările lui târzii, care e totodată elementul de legătură între mult prea des și mult prea mult subliniatele de către noi diferențe: acel element al numinosului care ar putea fi numit „magicul subtil“. El se întrezărește imperceptibil și inexprimabil în propriile expuneri ale lui Buddha despre lăcașul veșnic și despre mântuirea neîncetată a nirvanei, care, dincolo de „ființă“ și „neființă“ și de tot ceea

ce poate fi exprimat, este pur și simplu o stare magică. El pălăie în stilul celor mai vechi sutre, care, cu ritmica lor magică, amplu unduitoare, au în ele ceva de descântec. Și el se intensifică în Mahayana, desăvârșindu-se, pe de o parte, în *dhyana* sectelor Zen și, pe de alta, devenind mai grosier în magia cultică sau de alt fel. Iar acest numinos, ca putere magică, acumulat prin concentrare și luând forma unei trăiri mistice superioare sau a unei forțe de acțiune sufletește asupra lumii din afară iradiază și din ochii acestor lohani (a se vedea pentru primul caz ilustrația L, 8 și, pentru al doilea, ilustrația L, 7).

Dar arta care le înfățișează pe toate acestea este, fără nici o îndoială, pur și autentic chinezească. Dacă deja epoca T'ang a produs acea minune care este capul de lohan aflat în galeria din Frankfurt, atunci nu mai este nevoie de nici o contestare specială a originii extra-chinezești a acestor lohani, așa cum o întreprinde uneori Melchers. În același timp, însă, această artă este de o asemenea măreție încât în fața ei uiți cu desăvârșire să întrebi de proveniența ei. Aceste imagini vorbesc oricui, chiar fără cunoașterea istoriei artei, cu condiția să nu fie tare de urechi.

Melchers adaugă și un studiu asupra evoluției arhitecturii templelor din nordul Chinei, bogat ilustrat cu imagini realizate de el. Ele prezintă templul în evoluția lui, de la elementele și formele lui cele mai simple până la marile și foarte complexe ansambluri ale mănăstirilor buddhiste. Aceste imagini, schițe și desene pun în evidență bogăția plăsmuirii artistice, prezintă templul plasat armonios în natură, în munți sau la șes, în aliniamentul străzilor sau în alt cadru, înfățișarea lui exterioară, structura interioară și dotările, completând astfel tipologia acestei religii orientale dintr-o altă perspectivă. Este meritoriu faptul că, spre deosebire de impresionismul și expresionismul modern, aici nu se practică nici un fel de artă a adaptării și a interpretării „ingenioase“, „fenomenologia stilului templului buddhist“ sau alte mistificări, ci se dovedește că la începuturile elementare ale unei evoluții în domeniul arhitecturii se află, în chipul cel mai elementar, un principiu al configurării ulterioare, purtându-și în sine propria logică, poate foarte

simplă, a configurării. Și tocmai această simplitate a tratării e îmbucurătoare. Pe de altă parte, însă, în acest caz nu se poate tăgădui — și acest fapt reiese cât se poate de evident chiar din frumoasele expuneri ale lui Melchers — că și aceste temple și mănăstiri sunt învăluite de acel element tipic al numinosului magic subtil, care își găsește expresia în ele și căruia nu i se poate sustrage nici un om care a trecut vreodată prin ele cu sufletul deschis.

ZAZEN-UL CA FORMĂ EXTREMĂ A IRAȚIONALULUI NUMINOS

Latura irațională a numinosului, am spus noi, este un element existent în orice religie. El poate apărea și poate fi simțit mai vag sau mai clar, el se poate ascunde sub latura rațională, dar poate și să se rupă de ea și să izbucnească puternic. Prin intensificare, el poate să se prezinte nu numai drept ceva cu totul incomprehensibil și și de neînțeles, ci și ca antinomie și ca paradox absolut uluitor. Aceasta din urmă, de exemplu, în ceea ce am numit „seria de idei iovice“. Am văzut cât de puternică e aceasta la Luther. Expresia ei cea mai viguroasă o constituie poate următoarele cuvinte ale lui din *Epistola către romani* (1515—1516, II, p. 219):

„Bonum nostrum absconditum est, et ita profunde, ut sub contrario absconditum sit. Sic vita nostra sub morte, justitia sub peccato, virtus sub infirmitate abscondita est. Et universaliter omnis nostra affirmatio boni cuiusque sub negatione eiusdem, ut fides locum habeat in Deo, qui est negativa essentia et bonitas et sapientia et justitia, nec potest possideri aut attingi nisi negatis omnibus affirmativis nostris. Ita et vita nostra abscondita est cum Christo in Deo, id est in negatione omnium, quae sentiri, haberi et intelligi possunt.“

Acolo unde un asemenea irațional devine precum-pănitor caracterul misterios al obiectului transcendent pătrunde mai puternic în conștiință, iar asta dă naștere orientării spre „mistică“. Așa se face că misticii îi este specific faptul de a accentua elementele iraționale, antinomiile sau paradoxurile, și uneori chiar de a se desfăta cu ele și de a practica un fel de joc al uluirii cu ele. Ea iubește afirmațiile absurde, *coincidentiae oppositorum*, care omului simplu i se par nu numai uluitoare, ci și iritante.

Iar esența ei nu constă atât în „sistemul“ pe care îl construiește, cât tocmai în această fricțiune cu inteligi-

bilul, această insolență, sfidare și îndrăzneală, iar când din aceste afirmații se construiește apoi un nou sistem se pierde, de fapt, esențialul. Acest lucru este mai mult decât evident la Eckhart. El este mânat de o dorință ascunsă de a face afirmații din ce în ce mai îndrăznețe, ba chiar groaznice, ducând de-a dreptul la hulire. Și la fel în cazul lui Angelus Silesius, cu deosebirea că aici totul devine deja adesea, în mod clar, un joc ingenios cu lucrurile, și se poate observa deseori că nici nu ne-am obișnuit bine cu zbaterea serioasă pentru paradoxurile iraționalului că ea se și transformă în simpla excitație și gădilătură a manierei „genial”-amuzante a „sensului adânc”, ce se vrea spiritual, manieră ieftină și care devine apoi în literatură și chiar și în artele plastice o simplă manevrare a bizarului, a uimitorului, a ideii neașteptate și uneori chiar a celei trăsnite: o hrană picantă pentru lacomii „expresioniști” sau pentru alții ca ei.

Ultima evoluție poate fi observată întrucâtva și în ceea ce în buddhismul oriental este cunoscut ca sistemul zen sau za-zen. Chiar și zen-ul se pierde uneori în bizarerie, țicneală și absurd sau, pe de altă parte, în ciudățenii picante, în *bonmots*, în mulțumirea cu lucruri curioase sau neașteptate. Dar, în esența sa, el s-a născut din cea mai adâncă seriozitate a laturii iraționale a numinosului însuși. Totodată, acest lucru este în el atât de dus la extrem încât noi, cei care suntem determinați precumpănitor de aspectele raționale ale religiei, nu suntem nici măcar în stare să remarcăm că aici este vorba, de fapt, de religie, și anume de o religie neobișnuit de puternică și de adâncă. Zen-ul reprezintă tocmai iraționalul dus la extrem și aproape rupt de orice schemă rațională. Iar dacă îl privim astfel, acest fenomen, la început cu totul enigmatic, devine inteligibil și clasificabil.

Zen, în sanscrită *dhyana*, este numele unei mari școli a buddhismului chinezo-nipon, al cărui cel mai de seamă sfânt este Bodhidharma¹. Forma ei aparte, încă vie în Japonia, i-a fost dată de maestrul chinez Hyakujo, în

¹ Imaginea acestei ciudate orientări spirituale am dobândit-o de la anumite personalități și chiar de la marile sculpturi ale acestei școli. Detaliile din expunerea ce urmează au fost preluate în mare măsură din studiile pline de miez ale lui Teitaro Suzuki din *The eastern Buddhist*, fascicolul I, p. 341 și fascicolul II, p. 30, Kyoto, 1922.

jurul anului 800 după Christos. Terenul pe care crește doctrina ei este Mahayana. Tot astfel este și în ce privește cultul, mitul, „lumea zeilor“ ei (dacă putem întrebuința această expresie de fapt foarte nepotrivită în cazul Mahayanei). Elementul solemn al numinosului, care plutește, în general, asupra cultelor buddhiste și asupra atitudinii călugărilor mai rafinați, învăluie și minunatele lor temple, săli, sculpturi religioase, ca și ritualurile și conduita personală. Spre deosebire de marea școală a buddhismului japonez, shin-shu, cu un caracter, în esență, personal și care caută mântuirea în încrederea personală, în harul izbăvitor al personalului Buddha Amida, călugării zen sunt „mistici“. Ei sunt totodată mistici practici: fiindcă, asemenea lui Benedict, ei îmbină pe ora cu labora, ca și benedictinii, ei sunt cultivatori ai pământului, oameni ai activității practice sau, în funcție de înclinațiile lor, creatori de artă, de mari opere de pictură și sculptură. „Cine nu muncește să nu mănânce“, acesta era motto-ul lui Hyakujo. Dar toate acestea nu reprezintă însă esența ei. Într-o frumoasă și liniștită mănăstire din Tokyo i-am adresat unui stareț venerabil întrebarea: care este „ideea de bază a școlii zen?“. Pentru că a fost încolțit cu această întrebare, el a fost nevoit să răspundă cu o „idee“. El a spus: „Noi credem că samsara și nirvana nu se deosebesc una de alta, ci sunt unul și același lucru, și că fiecare trebuie să găsească inima lui Buddha în propria inimă. Dar, în realitate, nici acesta nu este esențialul, căci și acest lucru este ceva „spus“, și el ține de „doctrină“, și el este ceva transmis. Esențialul în zen nu este o idee de bază, ci o experiență care se sustrage nu numai conceptului, ci chiar ideii însăși. Zen-ul își dezvăluie esența în următoarele elemente, pe care artiștii lui le-au adus fără cuvinte, într-un mod neasemuit de pătrunzător, în fața ochilor, înfățișând mina, gesturile, atitudinea, expresia feței și a corpului.

1. Aici trebuie să ne oprim, înainte de toate, asupra imaginii lui Bodhidharma² însuși: bărbatul viguros și masiv care „șade nouă ani tăcând în fața unui zid“, cu o energie a tensiunii lăuntrice acumulată, ba nu, masată în el precum într-o butelie de Leyda încărcată la maximum, cu ochii mari aproape ieșiți din cap datorită pre-

² De exemplu în Otto Kummel, *Die Kunst Ostasiens*, Berlin, Cassirer, 1922, p. 122 și 124.

siunii lăuntrice excesive, sfredelind în căutarea a ceva: ochii unui vrăjitor care vrea să invoce acolo un demon, un zeu, pentru ca el să i se reveleze și să-și trădeze propria taină. Dar cine poate spune spre ce privește el și ce vrea să smulgă? Dar că acest lucru este ceva colosal sau chiar colosalul însuși o arată aceste trăsături. De aceea marile portrete ale lui Bodhidharma sunt ele însele ceva cu totul „colosal“, cu toate nuanțele acestui concept pe care le-am menționat în *Sacral* (p. 49)³. Faptul că acest om care șade caută ceva de care depinde absolut totul și în comparație cu care absolut totul este indiferent, într-un cuvânt, ceva ce numai numinosul are, ne izbește imediat. Iar cel ce se scufundă cu adevărat în această imagine nu poate să nu fie cuprins el însuși de ușoara înfiorare în fața lucrului care se oglindește în acești ochi, în această adunare în sine.

2. În același timp, această concentrare nu este câtuși de puțin o „căutare“, o dorință de „autocreare“ sau de „descoperire de sine“. Și Dumnezeu știe dacă descoperirea finală este rezultatul propriei inteligențe, al propriei „fapte“. Iar „mântuirea“ legată de această descoperire este opusul absolut al „automântuirii“. Asigurările unor exegeți ai buddhismului, care vor să vadă superioritatea lui în faptul că propovăduiește „automântuirea“, își greșesc cu mult ținta. Această descoperire este mai degrabă o țâșnire finală, o deschidere explosivă, care, ca fapt cu totul mistic, survine pur și simplu, dar care nu poate fi provocată prin nimic. Ea se oferă singură sau se refuză. Dar nici un om nu o poate provoca, produce sau descoperi. Nu o putem desemna ca „har“, deoarece harul este legat de un dător de har, însă ea este înrudită cu acesta în măsura în care prin har și prin trăirea harului înțelegem misterul absolut miraculos. Ea reprezintă deschiderea „ochiului ceresc“ și poate fi asemuită mai degrabă cu o vrajă care intervine brusc decât cu o „automântuire“.

3. Care este oare conținutul descoperirii? Buzele celui care a trăit-o sunt în această privință pecetluite. Și așa și trebuie să fie, căci dacă această școală are vreo dogmă, atunci ea este aceea a caracterului inimaginabil și cu totul

³ În ediția românească (1922), p. 57.

inexprimabil al lucrului însuși. El este „adevărul“ de care depinde totul, care îți schimbă întreaga viață dintr-o dată, care-i dă întregii tale existențe și lumii înconjurătoare un sens până atunci neîntrezărit și neînțeles. El este însoțit de o foarte mare tulburare a sufletului și de o bucurie fără margini. El este legat de un continuu „studiu al inimaginabilului“, dar acest „studiu“ nu este ceva intelectual, ci este el însuși o indescritibilă, o tot mai adâncă cufundare în adevărul descoperit de zen. El iradiază însă din atitudinea în fața vieții și strălucește pe fețele celor care l-au cunoscut. El trezește dorința de a sluji, deoarece sensul vieții devine o slujire întru salvarea tuturor „ființelor simțitoare“. El este relevat printr-un cvadruplu legământ repetat de multe ori:

„Oricât de nenumărate sunt ființele simțitoare, mă leg să le salvez pe toate.

Oricât de nesecată și rea ar fi patima, mă leg să o ucid.

Oricât de nemărginite ar fi învățăturile sfinte, mă leg să le cercetez.

Oricât de inaccesibilă este calea lui Buddha, mă leg să ajung la el.“

El îndreaptă cugetul spre cel mai înalt ideal, dar obligă la renunțarea la orice glorie personală și cere o adâncă smerenie:

„Fie idealul lui la fel de înalt ca și coroana lui Vairocana (cel mai mare dintre toți cei ce sunt Buddha):

Dar viața lui să fie atât de plină de smerenie încât să se arunce la picioarele unui copil.“

Orice autodisciplină și orice faptă făcută pentru altul este însă o faptă făcută fără constrângere, „fără merit“, inconștientă de sine, fără accent pe lucruri, fără a urmări vreo răsplată pentru sine, fără nici o intenție:

„Umbra bambusului atinge treptele,

Dar nu se mișcă nici un fir de praf.

Lumina lunii pătrunde până în fundul eleșteului,

Dar nu lasă nici o urmă în apă.“

Samsara însăși devine acum nirvana. Căutarea insistentă a unui țel mântuitor în afara existenței încetează, deoarece lucrul căutat a fost găsit în existența însăși și este una cu ea. Această lume a rătăcirii, altfel un morman de suferință și rău, devine acum chiar fericita lume a lui Buddha, strălucind într-o transparentă frumusețe și adâncime mistică, așa cum este ea redată, cu o nemaipomenită forță,

de pensula inspirată a acestor artiști. Această cunoaștere te face indiferent față de orice înțelepciune dobândită din cărți și față de orice erudiție seacă. Dar ea însăși este o înțelepciune lăuntrică neobișnuit de adâncă, care, abia sugerându-se pe sine, se exprimă prin cuvântul laconic, prin sentința rapidă, prin versul scurt. Este o înțelepciune total diferită de aceea de fiecare zi și care își vâdește cel mai bine caracterul specific prin contrastul cu aceasta, și anume prin aparenta stângăcie și necioplire în ce privește înfățișarea exterioară, în ea, precum la Socrate, conținutul spiritual adânc devenind de două ori mai vizibil prin biruința asupra unui aspect sau a unui chip bizar sau urât. Asemenea figuri mereu și mereu zugrăvite, pictate, sunt îndeosebi cele ale lui Hanshan și Shite, a căror redare de către Shubun mi se pare a fi cea mai mare capodoperă fizionomică din lume⁴. Nicăieri nu s-a reușit precum aici ca, în fața profunzimii ce irumpe, să se șteargă și să se dea uitării atât de deplin caracterul perfect ridicol și grotesc al înfățișării exterioare date și să se facă simțită astfel lipsa de importanță a tot ce e numai material și exterior în comparație cu ceea ce există înăuntru. Și toate acestea exprimate în modul „laconic“ al zen-ului, prin câteva linii și pete trasate cu cel mai minunat tuș. Și, totodată, întocmai ca „umbra bambusului care joacă fără a mișca un fir de praf“: adică la fel nepăsător față de orice efect exterior și fără a face cu ochiul. S-a încercat, printr-o metodă în vogă, să se explice Mahayana prin „pătrunderea misticii vedanta în buddhism“. Dar figurile lui Hanshan și Shite sau chiar aceea a caraghiosului cu burduhan, a lui Putai, ne pot face să înțelegem cât de prudenți trebuie să fim și aici în privința acestor afirmații ce susțin ideea influențelor. Asemenea figuri ar fi pur și simplu de neconceput printre discipolii lui Sankara. Iar experiența lor, oricât de „inexplicabilă“ ar fi ea, este, ca stare, cu totul diferită de nirvana brahmanică a vedantei. Afirmația: „nirvana și samsara sunt unul și același lucru“ ar fi pentru Sankara o grozăvie colosală. Ea este mult mai naivă, mult mai fericită, mult mai luminată, mult mai bogată în potențe, ea nu este ceva ce abolește lumea, ci ceva ce o transfigurează. Ea este mistică, dar în același timp dovedește că „mistica“ nu este întotdeauna și oriunde una și aceeași,

⁴ La Kummel, p. 121. Și încă mai bine în Curt Glaser, *Die Kunst Ostasiens*, p. 112.

că ea nu este, de fapt, o categorie esențială propriu-zisă, aparte, de sine stătătoare, ci un fenomen formal, și anume precumpănirea iraționalului, la care se poate ajunge în moduri foarte diferite și care poate avea conținuturi foarte diferite. Dacă vrem să găsim figuri asemănătoare cu cele pomenite mai sus, le descoperim cel mai ușor printre discipolii sfântului Francisc, de pildă San Egidio și Sinepo.

4. Prin actul de bruscă străfulgerare își face apariția o nouă perspectivă. Conținutul trăirii este, însă, pur și simplu inexprimabil. De aceea este și cu totul intraductibil. Ea trebuie să se ivească în fiecare în deplina-i originalitate. Așadar, „instantaneitatea” și intraductibilitatea“ ei sunt adevăratele dogme ale acestei școli ciudate. De aceea pictorii îl reprezintă mereu pe Bodhidharma rupând și aruncând sutrele, textele sfinte și scrierile școlii. Și totuși, și aici există maștri și discipoli. Iar această relație este foarte importantă. Discipolul nu trebuie învățat ceea ce nu poate fi învățat, dar el trebuie călăuzit sau, mai bine zis, împins de la spate până când se ivește în el intuiția. Ceea ce îl ajută la aceasta este, evident, întâi de toate vederea efectelor experienței pe care le-am indicat la punctul 3. Trăite intens în legătura lor, ele nu se poate să nu trezească o presimțire pregătitoare în *a priori*-ul celui receptiv și să nu pregătească astfel ivirea intuiției. La aceasta se mai adaugă acțiunile severe ale unei pedagogii ciudate, care, nouă ni se par nebunie curată, dar care, în mod evident, își ating scopul în cazul celui cu chemare. Despre aceasta vorbește aparent puțin trezitoarea istorie a trezirii lui Hakuin de către maestrul său Shōju. Hakuin se consideră deja avansat în cunoașterea lui Buddha și îi prezintă maestrului său înțelepciunea sa. „Curată nerozie“, spune maestrul când el este gata. Hakuin se apără. Atunci maestrul îi trage o bătaie, îl aruncă afară din casă, astfel încât acesta cade în gunoi, și îl ocărăște: „spurcăciunea naibii!“ Hakuin vine a doua oară, ferm hotărât să-l oblige pe maestru la o discuție. De data aceasta maestrul îl aruncă prin ușa verandei peste zidul casei. Pe când el zăcea jos pe jumătate biumac, celălalt, aflat sus, râde de el disprețuitor. Acum Hakuin vrea să-l părăsească pe maestru. Dar pe când trecea, strângând pomană, printr-un sat, s-a produs miracolul: o întâmplare mărunță, neînsemnată — precum la

Böhme sclipirea cării — provoacă șocul⁵ care face să i se deschidă brusc ochiul spiritual al adevărului zen-ului. O bucurie fără margini îl cuprinde și, aproape nemaștiind de sine, se întoarce la maestrul lui. Încă înainte de a trece pragul, maestrul îl recunoaște, se înclină în fața lui și spune: „Ce veste bună îți aduci? Intră, intră repede în casă!“ Hakuin îi povestește ceea ce i s-a întâmplat. Iar bătrânul îl mângâie plin de afecțiune: „Acum îl ai, acum îl ai“.

Alt mijloc care poate ajuta la ivirea intuiției sunt conversațiile, poate cele mai ciudate care au avut loc vreodată între suflete dornice de mântuire. Enunțurile lor laconice, uneori literalmente monosilabice, sunt adesea, în aparență, cu totul absurde. În realitate, ele au însă o poantă ascunsă, care, desigur, nu poate fi prinsă decât de cel obișnuit și deprins dinainte de dezlegarea acestui

⁵ Asemenea experiențe-șoc, care fac ca gheața să se spargă, ca tensiunea să se descarce, ca soluția-mamă să formeze brusc cristalul, ca vâlul să cadă de pe ochii noștri, sunt foarte variate. Yenju se referă la propria-i experiență *satori* în următoarele versuri. O legătură de lemne cade la pământ, iar această întâmplare neînsemnată constituie șocul care îi deschide ochiul launtric, care face să apară fulgerător acea „*bodhi intraductibilă*“, acea cunoaștere ce nu poate fi exprimată prin nimic și care transformă totul și îi dă clarviziune în toate și asupra tuturor.

„A căzut ceva! Asta este tot.

Nu mai există nimic pământesc, nici stânga, nici dreapta.

Iar în fluvii, în munți, în tot cuprinsul lumii —
În toate străluminează trupul lui Dharma-raja.“

Bukko (1226—1286) își descrie experiența în mod asemănător. El a avut șocul tainic al lui *satori* pe când ședea veghind în noapte, fiindu-i provocat de dangătul brusc al gongului din fața camerei starețului:

„Am sărit din pat și am alergat, în noaptea luminată de lună, până la pavilion. Aici, privind cerul, am jubilat: Oh, cât de mare e Dharmakaya! Oh, cât de mare și nesfârșit de-a pururi.“

Același lucru îl găsim la propriii noștri mistici, de exemplu la Johann Arndt, în *Adevăratul creștinism*:

„Spiritul sfânt, maestrul nostru creșc, ne învață fără efort și muncă și ne amintește totul într-o clipă, luminându-ne mintea cât ai clipi și fără efort“ (V, I, 3, 2).

Este vorba de acel „a se întâmpla“, și anume a se întâmpla „într-o clipită“:

„Adesea se întâmplă parcă descoperim, într-o clipită, comora ascunsă din sufletul nostru.“

Vezi W. Koepf, *Joh. Arndt, in Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche* 1912, p. 232. Koepf spune foarte bine despre această clipită că e „ceva ca izbucnirea unei flăcări, ceva instantaneu“, repetând astfel termenul zen-ului.

gen de ghicitori. Ele sunt „învățăături“. Ele reprezintă mai curând un fel de ghionturi educative pentru suflet, spre a-l împinge ideogramatic în direcția dorită. Să ne închipuim „conversații“ precum cele dintre Ummon și discipolul lui:

„Care este sabia spirituală a lui Ummon?

Tronc!

Care este drumul drept spre Ummon?

Cel mai lăuntric.

Care dintre cei trei kaya ai lui Buddha ne propovăduiesc învățătura?

Cel potrivit.

Unde este ochiul adevăratei legi?

Pretutindeni.

Care este calea?

Înainte.

De ce nu putem deveni călugări fără permisiunea părinților?

Neted.

Asta nu mai înțeleg.

Adânc.

Cum poți avea un ochi (care vede) la o întrebare?

Orb.“

Sau o „predică“ precum următoarea: Ummon șade la catedră. Un călugăr se apropie și cere răspuns la niște întrebări. Ummon strigă tare: „Oh, voi, călugării!“ În clipa aceea toți călugării se întorc spre el, iar maestrul se ridică și părăsește în tăcere catedra.

5. Aici ceea ce este absolut irațional și cu totul paradoxal vrea să se prezinte sub forma unor exprimări, acte sau gesturi paradoxale. Caracterul lui paradoxal, ca și natura lui pur interioară, care, la urma urmei, se opune oricărei manifestări exterioare și oricărei dorințe de a se dezvălui, apare încă într-o trăsătură deosebit de ciudată. Experiența lui trebuie să fie și să rămână ceva „lăuntric“, care se retrage din sfera conștientului, a discuta-tului, a exprimatului, în cea mai adâncă interioritate. Trebuie să îl porți în tine așa cum îți porți în tine propria sănătate, despre care afli abia atunci când nu o mai ai, așa cum îți porți în tine viața, despre care știi cel mai puțin și vorbești cel mai puțin atunci când ea este cea mai intensă și animată. De aici izvorăsc aparent scanda-loasele manifestări ale maștrilor. Ei nu vor să știe sau

să afle nimic despre Buddha sau chiar despre zen. De îndată ce acestea două devin conștiente, ele nu mai sunt posedate în originaritatea și autenticitatea lor. De îndată ce raționăm asupra lor, ele dispar. „De îndată ce sufletul vorbește, oh, sufletul nu mai vorbește“. Așa cum noblețea care se face remarcată nu mai este noblețe, tot așa și zen-ul care vorbește despre zen nu mai este zen. Iată ce îi spune Goso discipolului său Yengo: „Cu tine lucrurile stau bine până în prezent. Nu ai decât un mic cusur“. Yengo întreabă în mod repetat care este acela. În cele din urmă maestrul spune: „Ai prea mult zen în tine“. La care un alt călugăr îl întreabă: „De ce nu suferi să se vorbească despre zen?“ „Mi se întoarce stomacul pe dos“, răspunde maestrul. Îi face rău să audă vorbindu-se despre ceea ce nu poate fi spus, ci numai trăit și posedat în adâncurile tăcute. Iar din acest sentiment se nasc fapte aparent nelegiuite. De exemplu, atunci când, într-o zi friguroasă, un maestru se încălzește arzând portretele lui Buddha sau atunci când se vorbește pe un ton batjocoritor despre obiectivările conceptuale ale religiei. Sau când Rinzaï spune: „O, voi, adepți ai adevărului. Dacă îl întâlniți pe Buddha, ucideți-l. Dacă îl întâlniți pe patriarh, ucideți-l.“ Sau când Ummon a tras o linie cu bastonul pe nisip și a spus: „Iată-i pe toți cei ce sunt Buddha, fără de număr, precum firele de nisip, și flecăresc o groază de nerozii“. Sau altă dată: „Uite acolo în curte stau Dumnezeu ceresc și Buddha și vorbesc despre buddhism. Ce gălăgie mai fac!“ Dar apoi discuția poate uneori să-și schimbe cursul și să capete un cu totul alt ton. De pildă, ea poate să atragă discret atenția asupra limbajului tăcut al lucrurilor din jur, așteptând ca el să poată fi deslușit de discipolul însuși. Așa se întâmplă, de pildă, într-o zi când, mergând spre sala de studiu, Ummon aude deodată sunetul grav al clopotului templului. El zice:

„În lumea asta largă, largă — de ce nu ne mai interesează veșmântul monahal când clopotul răsună precum adineauri.“

Asemenea sugestii au fost preluate îndeosebi de pictura buddhistă. De exemplu, cuvintele de mai sus ale lui Ummon se regăsesc, pictate, în tabloul *Clopotul templului seara*. Acolo e lumea largă, largă. Pe jumătate pierdută în zare se vede mănăstirea. Rândurile însoțitoare indică sunetul clopotului, pe care parcă îl auzi.

Acesta nu este „sentiment al naturii“. Acesta este zen. Tot zen este și caracterul paradoxal al numeroaselor tablouri pe care astăzi ne place uneori să le considerăm drept „expresionism“ oriental *avant la lettre*: aceste peisaje profund impresionante, în care câteva pete de culoare, la prima vedere aproape indescifrabile, precum laco-nismul zen-ului, cuprind o întreagă lume în miniatură și o spiritualizează într-o ideogramă a inexprimabil-intra-ductibilului⁶. Aici, într-adevăr, nirvana devine vizibilă în samsara, iar în ea o inimă de Buddha, ca adânc al lucrurilor, pulsează cu o bătaie atât de puternică încât îți taie răsuflarea. Dar despre ambele am spus deja prea mult.

* *

Poate că *satori* din zen, mai ales experiența lui Bukko, ar putea fi comparată cu ceea ce relatează Alfred Tennyson despre sine în *Memoriile* sale:

„Mi-am petrecut seara într-un oraș mare împreună cu doi prieteni. Am citit împreună și am discutat poezie și filosofie. Ne-am despărțit la miezul nopții. Mai aveam de parcurs un drum lung până acasă. Sufletul meu, aflat încă sub influența profundă a gândurilor, imaginilor și sentimentelor stârnite de lectură și discuții, era liniștit și împăcat. Mă aflu într-o stare de bucurie liniștită, aproape pasivă. De fapt, nu gândeam, ci am lăsat gândurile, imaginile, sentimentele să curgă oarecum liber prin mine. Dintr-o dată, cu totul pe nepregătite, m-am trezit învăluit de un nor de culoarea flăcării. O clipă m-am gândit la foc, la un incendiu undeva prin apropiere. Dar mi-am dat seama imediat: focul se afla în mine însumi. De îndată m-a copleșit un sentiment de entuziasm și de bucurie infinită, însoțită sau urmată imediat de o iluminare indescritibilă a capacității mele de înțelegere. Astfel, am văzut, între altele — nu eram doar conștient, am văzut — că universul nu este alcătuit din materie moartă, ci, dimpotrivă, că este o prezență vie (*a living Presence*); că, fără excepție și fără vreun accident, lumea este astfel făcută încât fiecare lucru acționează cât poate de bine în favoarea celorlalte. Viziunea a

⁶ A se vedea, de pildă, tabloul lui Ying Yii-chien la Kummel, p. 118, 2. Încă și mai bine reprodus în minunata lucrare a lui Otto Fischer, *Chinesische Landschaften*, München, 1921, ilustr. 33.

durat câteva secunde. Apoi s-a dus. Dar amintirea ei și sentimentul acelei realități pe care ea o dezvăluia, a dăinuit de-a lungul tuturor celor 25 de ani care au trecut de atunci.“ (Citat după C. Butler, *Western mysticism*, p. 332).

Deosebirea față de adevărata experiență zen este aceea că aici conținutul experienței lui Tennyson se apropie mult mai mult de conceptual și definibil decât în zen. Sau cel puțin pare să se apropie. Căci atitudinea mult mai conceptuală a occidentalului a falsificat, poate, experiența însăși prin încercarea ulterioară de a o explica.

SUNDER WARUMBE¹ AL LUI MEISTER ECKHART

Elementele de la punctul 5 (p. 126), adică idealul „ne-reflectatului“, viața lucrului și în lucru fără cunoașterea lui și fără discutarea despre el, le regăsim la maestrul Eckhart. El spune (la Büttner, vol. II, p. 112), asemenea lui Goso:

„Când sufletul doar îl vede pe Dumnezeu, el își trage întreaga ființă și viață și ceea ce este el din esența lui Dumnezeu: și nu are vreo cunoaștere sau vreo rugă legată de aceasta. El odihnește cu totul în ființa lui Dumnezeu. Când însă devine conștient că îl vede pe Dumnezeu, că îl iubește și îl cunoaște, aceasta reprezintă deja o expulzare. De îndată ce sufletul știe că îl cunoaște pe Dumnezeu, el devine conștient de Dumnezeu și de sine. Unul cu Unul, Unul din Unul, și Unul în Unul însuși, de-a pururi.“

Sau (p. 121):

„Dual este un spirit aflat deasupra lumii, dar (încă) sub Dumnezeu — (doar) la marginea eternității. El este dublu pentru că nu-l poate vedea pe Dumnezeu fără un mijloc. Ideea și realitatea sau cunoașterea și obiectul nu devin în el una.“

Sau (p. 123):

„Sfinții abia după ce ajung unde ajung încep să facă ceva drept.“

Sau (p. 185):

„Atâta vreme cât privim încă nu suntem în cel pe care îl privim. Atâta vreme cât ceva este obiectul privirii noastre, nu suntem Unul în Unul.“

Și îndrăznețele cuvinte (la Lehmann, p. 183);

„De aceea îl rog pe Dumnezeu să mă facă egalul lui Dumnezeu.“

¹ *Sunder warumbe*, în germana veche. Expresia înseamnă: fără un „pentru ce“, fără motiv, fără vreun scop anume. (N. tr.)

De asemenea, aici trebuie inclus tot ceea ce spune Eckhart despre „acțiunea fără motiv“, despre „*sunder warumbe*“, care este echivalent cu acțiunea „umbrei bambusului“ și a razei de lună în oglinda apei: o acțiune ca o curgere liberă, fără o reflectare iscusită asupra „scopului“ sau chiar asupra vreunui scop ori vreunei răsplăți pentru sine, ca voință și acțiune „liberă“, izvorâtă din bogăția solului esențial al unirii libere și fără vreo intenție cu Dumnezeu sau, cum spune Kant, ca: „plăcere dezinteresată“.

„Așa cum Dumnezeu acționează *sunder warumbe* [fără un „pentru ce“ situat în afara lui] și nu există nici un «pentru ce» în felul cum acționează Dumnezeu, tot așa acționează și cel drept *sunder warumbe*. Și așa cum viața viețuiește pentru ea însăși și nu caută nici un „pentru ce“ ca să viețuiască [nici un scop exterior ei, pentru a viețui de dragul lui], tot așa nici cel drept nu are vreun „pentru ce“ de dragul căruia să o facă.“ (În Pfeiffer, p. 146.)

Sau:

„Dacă ai întreba viața o mie de ani: «Pentru ce viețuiești?» și dacă ea ar răspunde, nu ar spune nimic altceva decât: «Viețuiesc pentru că viețuiesc». Asta deoarece viața viețuiește din propriile-i motive și izvorăște din sine însăși: ea viețuiește fără «pentru ce» prin aceea că se viețuiește pe sine. Iar dacă ai întreba pe un om adevărat, care acționează din propriile-i motive: «Pentru ce îți faci treaba?» și el ar răspunde cum se cuvine, nu ar spune nimic altceva decât: «O fac pentru că o fac». (Pfeiffer, p. 66) ... Căci voința sălășluiește în natura lui liberă și este liberă.“ (Pfeiffer, p. 67.)

Și aici dăm peste o parte a solului și a simplității naturale a credinței peste care se boltește la Eckhart cerul speculației sale. Asemenea afirmații despre „*sunder warumbe*“ nu izvorăsc din ideile speculative despre divinitatea irațională, ci din experiența omului unit cu Dumnezeu, care, atunci când este astfel, nu are nevoie de *warumbe*, adică de căutarea unui „pentru ce“, de o planuire reflexivă, ci lasă ca faptele sale să izvorască la fel de dezinteresat și inconștient precum cresc copacii și cum strălucesc stelele. Dar, așa cum Goso nu vrea „să știe“ despre zen și despre Buddha, și așa cum pentru el nivelul superior este atins când un om nu mai „știe“

nimic despre acestea, tot așa și în același sens gândește și Eckhart despre Dumnezeu. Cel care trăiește viața „știe“ cel mai puțin despre ea. Celui care îl trăiește pe Dumnezeu, Dumnezeu îi dispare din „știință“, din reflecție, din vorbire sau din intenție. Această atitudine autentică, foarte pioasă este datul primordial pe care se sprijină ideile „mistice“ despre dispariția lui Dumnezeu: „Dumnezeu apare și dispare“. Într-un sens „simplu“, Dumnezeu „apare“ în măsura în care suntem conștienți de prezența lui și în măsura în care el este prezent în gândurile, în sentimentele și intențiile noastre. El „dispare“ atunci când este cufundat în străfundul sufletului nostru, ca viață a vieții noastre, și când nu ne „gândim“ la el și nu „știm“ de el, deoarece îl trăim. Și, la fel, sufletul „scurs“ din el are parte de o știință. Dar, „curgând“ sau „născându-se“ din nou în Dumnezeu el are parte de o „ne-știință“, adică de un „a nu mai ști“. Căci acum el are parte de viața însăși, *sunder warumbe*.

EXPERIENȚA PROFETICĂ A DIVINULUI¹

1. Interesul care ne-a condus în cercetarea noastră nu a fost unul legat de istoria religiei, nici unul legat de psihologia religiei, ci unul teologic, și anume unul creștin-teologic: acela ca, prin cercetarea sacrului și a conținuturilor sale atât iraționale, cât și raționale și a relațiilor și a întrepătrunderii lor reciproce, să ne pregătim pentru o înțelegere mai pătrunzătoare și mai bună a experienței biblice și în special neo-testamentare a divinului. Fiindcă, firește, prin această cercetare nu se încheie, ci abia este pregătită o asemenea înțelegere. O asemenea înțelegere devine fapt împlinit numai dacă reușim să înțelegem caracterul cu totul particular, strict determinat istoric și specific al ideii biblice de Dumnezeu. Iar acest lucru nu este realizat printr-o simplă înțelegere clară a ideii de sacru, deoarece ea reprezintă elementul vital în orice religie adevărată, iar noi am atras de mai multe ori atenția de-a lungul cercetării asupra faptului că religia biblică este înrudită tocmai prin elementul sacralității cu celelalte mari fenomene pe care, numai datorită acestui element, le numim de asemenea religii. Pe de altă parte, însă, în unele momente ale cercetării ne-au devenit deja clare anumite deosebiri în ce privește ideea de sacru, deosebiri în care noi am văzut totodată dovezi hatârătoare ale superiorității creștinismului: deosebiri privind precizia, puritatea, maturitatea și claritatea cu care apare aici ideea de sacru, deosebiri privind bogăția și posedarea mai completă a tuturor elementelor ei esențiale, deosebiri în ce privește relațiile reciproce dintre aceste elemente, precumpănirea sau reducerea lor, în ce privește accentuarea sau atenuarea unuia în raport cu celălalt, în ce privește amestecul și armonia părților în întreg, toate acestea permițând o comparație la un nivel mai înalt și

¹ Publicat anterior în *Christliche Welt*, 1923, nr. 29—30.

superior și o apreciere privind gradul de desăvârșire sau nedesăvârșire.

Dar și aceasta o socotim doar o pregătire. Ceea ce ne interesează, după ce ne-am familiarizat mai întâi cu categoriile generale, este să încercăm să deslușim ceea ce este cu totul specific, ceea ce nu există, sub această formă, decât aici, în ideea biblică de Dumnezeu, așa cum apare ea, tot mai bine precizată de-a lungul „istoriei mântuirii” și cum se împlinește și desăvârșește ea în Evanghelie, ca „Dumnezeu și Tată a lui Iisus Christos”. Ceea ce ne interesează cu deosebire aici este să arătăm totodată felul în care această idee de Dumnezeu se distinge prin specificul ei, am putea spune chiar, prin caracterul ei, de simplul „teism”: căci conceptul biblic de Dumnezeu este, fără îndoială, teist, dar cu aceasta nu am spus mare lucru despre el și l-am plasat într-un cadru mult prea general (care, în plus, așa cum am văzut deja, este uneori, și în mai multe privințe, ceva prea limitat). Nu vom mai relua aici analiza elementelor raționale și iraționale, ci, acum că privirea noastră este pregătită pentru asta, vom lăsa aceste elemente așa cum apar ele în experiența religioasă, adică întrepătrunse și contopite, astfel încât cele dintâi sunt mereu și în întregime eclipsate de cele din urmă, iar cele din urmă înclină mereu spre cele dintâi.

Așadar, ne îndreptăm atenția în primul rând spre experiența divinului din *Vechiul Testament*, căci, fără ea, aceea din cel Nou este de neînțeles, și cercetăm experiența divinului sau sentimentul divinului trăit de marii profeți ai lui Israel și îl punem în centru pe cel mai mare dintre ei, pe profetul Isaia, dinspre care vom arunca uneori câte o privire în jur asupra altora sau câte o privire înainte asupra Evangheliei.

2. Ce este Dumnezeu pentru Isaia? Întâi de toate, trebuie să înțelegem faptul că el își pune la fel de puțin această întrebare expresă ca oricare alt scriitor al *Vechiului Testament*, că la ei nu există, de fapt, o „doctrină despre Dumnezeu”, o teologie, că toate afirmațiile din *Scriptură* sunt încă preteologice, așadar că reflecția asupra a ceea ce este simțit puternic în sine nu a început încă. (Cea dintâi ivire a acesteia este poate întrebarea referitoare la numele lui Dumnezeu și răspunsul enigmatic: sunt cel ce sunt.) Reprezentările folosite pentru

exprimarea lui Dumnezeu sunt mai degrabă încă naive, adică fără vreo reflecție, ele putând fi subsumate conceptului de ființă umană înălțată și idealizată prin metoda numită *via eminentiae*, iar în asemenea înălțări se află germeii ulterioarelor speculații teiste despre caracterul lui absolut. Dar e limpede că se uită esențialul atunci când li se dă o atenție prea mare acestor elemente raționale în detrimentul anumitor elemente posedate inițial la modul pur afectiv și care, constituie suportul tuturor celorlalte. Ce reprezintă Jahveh pentru Isaia în natura lui intimă? Care este natura lui și în ce constă particularitatea acestei naturi a lui, a acestei individualități a lui?

Dacă Isaia ar putea fi catehizat, el ar putea da un răspuns la această întrebare, și nu numai el, ci, neîndoielnic, și cei din cercul lui și poporul de atunci al lui Israel în general. Jahveh este, prin natura lui, *El*. El este și *un El*, cel mai înalt *El*, poate deja *El* cel unic și adevărat, Elohim, adică cel care cuprinde singur și în întregime în sine toată *El*-imea. Dar nu această întrebare este cea mai importantă pentru noi, ci alta: ce este *El*? Ce ești când ești *El*? Acest lucru nu e definit nicăieri. Nicăieri nu ni se spune ceva despre el. Căci ceea ce este el era trăit ca un lucru de la sine înțeles în sensibilitatea religioasă a poporului. Doar oarecum întâmplător, și tocmai de aceea rar, iese la iveală ceea ce se înțelegea sau, mai bine zis, ceea ce se simțea prin acest cuvânt. Și cu atât mai importante devin pentru noi asemenea manifestări deoarece tocmai în ceea ce e întâmplător iese la lumină ceea ce e cu totul de la sine înțeles și general valabil în epocă. Și, ca printr-o fereastră deschisă întâmplător, privim dintr-o dată prin ele în lumea ascunsă a sentimentelor care reprezintă fundalul statornic al tuturor convingerilor legate de Dumnezeu din *Vechiul Testament* și deci și din cel *Nou*. O asemenea fereastră este pasajul cu totul întâmplător, fără nici o intenție didactică anume, din *Isaia* 31, 3:

Egipteanul este *om*, nu *el*.
Caii lui sunt *carne* nu *ruah*.

Așadar, ce este *el*? Să fie *om*, chiar dacă într-o formă mai înaltă? Nu, ci „cu totul altceva“. În ce constă, din ce e alcătuit „*el*“ indiferent dacă există unul singur sau

mai mulți sau dacă — așa cum sugerează, de fapt, forma *elohim*, numărul nu îi poate fi aplicat lui *el*? Din ce este făcut *el*? Care este natura lui? El este făcut din *ruah*. *Ruah* este natura lui. *Ruah* înseamnă „spirit“, dar nu spirit în sensul de „rațiune“ sau spirit în sensul unei minți omenești ridicate la nivelul suprem, ci în sensul indicat de noi atunci când am meditat asupra lui „*numen*“. Iar *ruah* este tocmai expresia biblică pentru ceea ce noi am încercat să sugerăm prin acest cuvânt latinesc. Opusul său este „carne“. Iar carne nu sunt numai caii egiptenilor, ci pur și simplu tot ceea ce este creatură, inclusiv omul, laolaltă cu capacitățile și cu puterile sale. Odată cu ideea de *numen-ruah* ne apare imediat, în mod necesar, contrariul ei: *basar*, carnea. Conceptele de *ruah* și *basar* se pun în lumină reciproc, se condiționează reciproc și chiar dacă nu sunt simple concepte relaționale, ca, de pildă, numărătorul și numitorul, ele sunt totuși inseparabile și sunt într-un raport funcțional unul față de altul. Cu cât mai puternic este sesizat și simțit unul pe latura pozitivă, cu atât mai puternic se accentuează cealaltă pe latura negativă. În aceasta, ideea lui *ruah* are absolută întâietate și o precede pe cealaltă. Nu pentru că, datorită unui pesimism „natural“, omul se apreciază pe sine și tot ceea ce îl înconjoară drept „carne“, ia naștere, ca un dorit element de contrast, ideea de *ruah*, ci chiar invers, tocmai pentru că și numai acolo unde apare pre-simțirea lui *ruah*, tot restul devine carne. Carnea reprezintă negativul lui *ruah* și apare doar ca umbră a acestuia atunci când a fost simțită înainte. Intuiția acestui contrast dintre *ruah* și *basar* (carne) este, de fapt, intuiția fundamentală ce stă la baza întregului univers al sensibilității biblice și care constituie prima și cea mai generală premisă a lui. Ea conține, totodată, nesfârșit de substanțial și rodnicul germene al celor mai adânci învățături ale Evangheliei despre „împărăția cerurilor“ și opusul ei, împărăția „lumii acesteia“ și, așa cum vom vedea, al învățăturilor despre mântuire ale lui Pavel și Ioan. Cine spune „împărăția cerurilor“ spune *pneuma*, iar *pneuma* înseamnă *ruah*.

3. Dar ce este *ruah*? Nici pentru acesta nu întâlnim nicăieri vreo definiție. Dar poate că, dacă îl urmărim cu atenție, găsim toate elementele afective pe care le-am

întâlnit la numinos. Natura lui se desprinde din conotațiile și sinonimele relevante care revin mereu, de la prima până la ultima pagină a *Bibliei*, care nu sunt niciodată întâmplătoare, care ar trebui înțelese la fel de toți cei ce se deschid lui *ruah*, care iau o formă deosebit de pregnantă în limbajul lui Pavel și Ioan, dar care sunt deja cuprinse toate și, în parte, apar pe deplin și clar formate în limba folosită în *Vechiul Testament*.

Ruah este în primul rând *miraculosul*. El este putere, dar nu puterea obișnuită, eventual ridicată la un nivel extraordinar, ci, la început, o putere magică, apoi o putere miraculoasă într-o formă înnobilită. Iar puterea miraculoasă, ridicată la un nivel și mai înalt ca putere *creatoare* care se deosebește de orice altă putere nu atât prin aceea că este „puterea supremă” — un concept ce apare abia mai târziu și nu spune esențialul — cât prin aceea că este putere miraculoasă și că mai are o ultimă, o ușoară înrulare cu puterea magică. *Ruah* este ceva care, pătrunzând în om, îl face să fie el însuși o ființă miraculoasă și care face ca în el să acționeze miraculosul și îndeosebi profeticul, dar care, în general, provoacă în el o stare de „entuziasm”, o stare de ciudată combustie lăuntrică, ce se oglindește în „râvna întru Jahveh”. Aici *ruah* se dezvăluie într-un mod cu totul neobișnuit, iar dacă ar fi să definim divinul în sens biblic în primul rând prin *ruah*, atunci o primă definiție corectă a divinului ar putea fi următoarea: divinul este ceea ce te face să arzi lăuntric! („Tu, Sfântă ardoare, dulce mângâiere”, „Aprinde inimile credincioșilor tăi“.)

Încă și mai clar se desprinde natura lui *ruah* din diferitele lui antiteze cu *basar*, carnea. La una, neînsemnătatea și șubrezenia, la celălalt, puterea făuritoare de minuni, „puterea și tăria”, învăluite de ecoul sensului magic inițial al acestor denumiri. La una stricăciunea morții, lipsa adevăratei puteri de a fi, la celălalt, „viața” și dăruirea de viață, creația însuflețitoare, eliberarea de umbra morții, viața însăși a creaturii stăpânite de moarte. La una „deșertăciunea” și aparența, la celălalt, „adevărul”, adică realitatea, ființarea adevărată și reală, autenticitatea și plenitudinea existenței și vieții. La una, obscuritatea, umbra, bezna, la celălalt, „lumina”. La una părerea omenească șovăitoare, necugetată, supusă greșelii, la celălalt, claritatea, cunoașterea, adevărata și superioara înțelegere a lucrurilor așa cum sunt ele *lifene Jahveh*,

„în fața chipului lui Jahveh“, adică așa cum sunt ele „în realitate“. La una praf și cenușă, la celălalt, strălucirea, măreția, slava ilustrului numinos. La una, „impuritatea“, „păcatul“, la celălalt, nespusa, intangibilă „puritate“, sfîntenia, aspectul august al sacrosantului. În plus, față de toată carnea „nerăscumpărată“, la celălalt, arderea neliniștitor-pustiitoare, focul mistuitor, și totuși, pe de altă parte, posesiunea mult căutată, binele dorit. Dar chiar în sine însuși, provocând arderea și râvna, el este ceva ce se învăpăiază fără astîmpăr, ceva ce împinge și mână, ceva care vine și pleacă, ceva ce se oferă și se retrage, ceva deloc static, ci întru totul dinamic, plin de „energie“.

4. Sinonimele pentru *ruah*, pe care le-am pomenit mai sus, sunt foarte elocvente și expresive: ele sunt cele pe care le regăsim ulterior îndeosebi în *Evangelhia după Ioan* și în *Epistolele lui Ioan* ca însoțitoare ale lui *pneuma* și *logos* și care sunt schițate deja, toate, în reprezentarea profetică despre *ruah*: înainte de toate, *viața*, apoi, *lumina* și *adevărul* însoțite de cunoaștere și înțelepciune. Ele sunt strâns legate și constituie expresia unuia și aceluiasi lucru. „Tu ești izvorul viu și în lumina Ta vedem lumina“. Totodată, ele nu sunt numai atribute „naturale“ sau numai lucruri lumești ridicate la un nivel mai înalt, ci, în mod vădit, lucruri miraculoase, ciudățenii impunătoare.

„Adevărul“ apare destul de des în *Vechiul Testament* și este elocvent și în sine. Dar, în același timp, el reprezintă numai o latură a ciudatului concept de „viață“, care își vedește ciudătenia și bogăția îndeosebi în formula „Dumnezeul cel viu“. Ce înseamnă oare această formulă? Înainte de toate, ea se referă la „adevărul“, la autenticitatea acestui Dumnezeu în comparație cu alți dumnezei care nu există cu adevărat, care nu există în realitate. Ea se referă la „Dumnezeul adevărat“, adică la cel care e adevărat în comparație cu alții, care nu sunt. Iar asta nu în primul rând în sensul de adevărat sau fals din punct de vedere logic, nu propriu-zis în sensul că ceilalți „dumnezei“ ar fi doar preinși dumnezei, doar produse ale fantaziei, ci în sensul unui contrast calitativ, astfel încât ceilalți apar ca niște creaturi jalnice, ca niște nulități, ca niște momâi în comparație cu cel care are și este „viață“. La cei dintâi neputința, lipsa de vlagă, nimicnicia, la ultimul, în schimb, viața ca adevărată plenitudine a reali-

tății, a puterii și energiei, a făptuirii și stăpânirii vii și a prezenței nepieritoare și inepuizabile și, de aceea a adevăratei puteri de a ajuta și de a dăruia. Iar această accepțiune a vieții nu este atunci, de fapt, decât un caz special al celui dualism între *ruah* și *basar*. Lumea cărnii, a acestei lumi fără valoare, lipsite de vlagă, ce nu își are sprijinul în sine însăși, este opusă lui *ruah*, în care există realmente „viață“, viață adevărată, viguroasă, nepieritoare, activă, puternică. În această lume a lui *ruah*, prin acea afirmație Jahveh este mult înălțat, în vreme ce rivalii lui sunt coborâți la nivelul unor dumnezei ai cărnii și ai neputinței, căzând în cele din urmă la acela al minciunii și al simplei închipuiri².

Dar *viață*, înseamnă și mai mult decât atât. Viața, în accepțiunea ei cea mai elementară, era și pentru cei vechi acel ceva care, opus morții și lipsei de simțire, era per-

² Este aproape imposibil să analizezi acest sens al „vieții“ fără a cădea imediat pradă manierei de exprimare care, folosindu-se de straniu limbaj al exegeților noștri, este caracterizată de obicei drept „platonice“, de parcă Platon ar fi avut singur meritul sau un merit special în formarea ei, nesocotindu-se faptul că ea este în realitate universală și că pretutindeni ea se naște, precum la Platon, din intuițiile numinos-religioase. Aici ne referim înainte de toate la opoziția dintre „existența adevărată“, *ontos on*, *sat* și *satyam* și existența numai aparentă a obiectelor, care, datorită efemerității și nestatorniciei lor, nu au o existență adevărată, ci alcătuiesc lumea mișcătoare a devenirii neconținute. Apoi, opoziția dintre un adevăr veșnic, care se susține timpului și schimbărilor, și închipuire și părere. Ne referim aici la punerea în contrast a vederii lucrurilor așa cum sunt ele în realitate și cum le percepe cunoașterea superioară a ochiului luminat și cum le vede numai cel care a devenit „văzător“ cu lumea amăgirii și aparenței simțurilor. Dacă în Israel ar fi luat naștere o filozofie, dacă și aici, ca oriunde în altă parte, marile concepții religioase s-ar fi preschimbat în teze „științifice“, dacă ideogramele sentimentului religios originar ar fi înghețat și împietrit în conceptele didactice ale unor sisteme gnoseologice și metafizice, ar fi trebuit ca din aceste idei despre viața lui *ruah*, ca opusă morții, trecerii și amăgirii lui *basar*, să apară dezvoltări precum cele ce au dus de la orfism la seriile de concepte „platonic“. E ceea ce se uită când, de exemplu, se vorbește de „platonismul din a patra Evanghelie“. Tot aici se uită faptul că tot ce este mai specific platonice, anume forma științifică, îi lipsește și că, pe de altă parte, atmosfera lui Platon, de fapt materialul concepției lui despre lume, trimite ea însăși la o matrice, având ea însăși o natură numinoasă și asemănări cu opusul lui *ruah* cel „viu“ și cu *basar* cel pământesc și, în sfârșit, că Evanghelistul nu avea nevoie să ia această matrice de la Platon, ci o avea de mult la îndemână în lumea *Vechiului* și *Noului Testament*.

ceput în plante, în animale și în om, și îi distingea pe aceștia de natura neînsuflețită sau moartă. Dar, prin aceasta, viața, chiar și în acest prim sens simplu, nu este pentru ei, în special în *Vechiul Testament*, o realitate „fizică”. Tocmai această viață naturală era, pentru omul antic, într-o viziune „primitivă”, învăluită de ceva „magic” sau, cum am spune noi, de ceva supranatural; era ceva accesibil influențelor magice, ceva ce putea fi atins prin acțiune magică și chiar ceva cu o foarte mare putere magică. Dar, într-o viziune superioară, ea era „miracol”, acțiune miraculoasă și putere miraculoasă, avându-și originea în *ruah*, fiind ea însăși un *ruah*. Dar conceptul devine mai înalt atunci când îi este aplicat lui *ruah* sau lui *el* însuși. Atunci viața reprezintă mai mult și cu totul altceva decât viața în sensul existenței naturale. Ea devine un bun specific indefinibil, un fel de „bun mântuitor” dorit și făgăduit ca ceva covârșitor, ceva ce nu este din această lume și care este în întregime cufundat în misterul numinos. Prin aceasta și numai prin aceasta putem înțelege, în sfârșit, sensul ultim și cel mai special al noțiunii de viață și de viu, sens pe care îl sesizăm, de pildă, în cuvintele: „Înfricoșător lucru este să cădem în mâinile Dumnezeului celui viu”. Aici „viu” este, totodată, în mod evident, sinonimul râvnii, mâniei, arderii, al focului mistuitor și pustiitor. „Viu” înseamnă aici emoție arzătoare, afect fierbinte, mistuitor, voință de a domina. Acest lucru îl înțelegem de îndată ce recunoaștem că „viața” este ideograma numinos-spiritualului, care trebuie să încorporeze în mod absolut necesar și ideograma *tremendum*-ului numinos. La fel se explică și faptul că ideile augustului și sacrosanctului se află și ele într-o vădită legătură cu acest „viu”. Această „viață” dobândește valoarea intangibilului, a „purității”, a *sacrum*-ului.

5. De la aceste prime idei despre „spirit” și despre „viață” până la împlinirea lor în *Noul Testament* este cale lungă. Aici totul este încă în germene. Încă nu se știe nimic despre tainele experienței spirituale individuale a „renașterii” și reînnoirii și ca „posedare a mântuirii” de către individ. Încă nu există reprezentări evaluate despre viața de dincolo și despre împărăția cerurilor, despre înveșnicirea sufletului întru spirit și Dumnezeu, despre „*olam hazzeh*” și „*olam habba*”, despre

apropierea împărăției lui Dumnezeu ca sfârșit și încununare a istoriei lumii și a omului, încă nu există o doctrină a „izbăvirii“ și a „împăcării“ cu privire la individ. Dar pentru ca, într-un anumit moment, să se ajungă la acestea a fost nevoie poate, într-adevăr, de toți acei stimuli veniți din exterior și din interior despre care vorbește istoria religiei: contactele cu lumi și cu idei străine, cu Babilonul și cu Egiptul, cu Iranul și Elada. Dar ceea ce ne interesează aici este să înțelegem faptul că toate aceste contacte nu sunt totuși decât niște stimuli care presupun dezvoltarea unui germene și că acest germene era de mult cuprins în reprezentările despre „spirit“ și „carne“ și despre opoziția lor, ce trebuie înlăturată, deci și în reprezentările sau, mai bine zis, în experiențele care se concentrează în conceptul particular de Dumnezeu care se formează acum pe fundalul ideii de „spirit“ ca un lucru cu totul nou și infinit superior și care dobândește deja o formă clară în Dumnezeul lui Isaia.

Cu aceste reprezentări vom face cunoștință la punctul 6. Dar mai întâi să aruncăm o privire rapidă asupra modului specific cum este trăit și posedat „spiritul“. Cum am spus, el nu se prezintă încă sub forma „renașterii“ și a „rânduiei harului“, ci este o experiență de excepție a celui chemat anume, a „profetului“. Și totuși, aici el prezintă trăsături care, într-o formă mai rafinată, se păstrează și în idealul neo-testamentar al lui *homo spiritualis*, deoarece și el este la fel de „pneumatic“ ca și acesta. În prim-plan apar acele mari experiențe tainice ale celor care erau și voiau să fie profeți în sensul superior al cuvântului, cu o misiune precisă în sânul poporului lor și cu o vădită chemare, adică avându-și propriile experiențe ale chemării și investirii: *Isaia 6*, *Ieremia 1*, *Iezechiel 2*, *Amos 1*, *Osea 1*. „A intrat spiritul în mine“, spune Iezechiel. Și prin aceasta se deschide ochiul launtric. Vraja și orbirea cărnii este desfăcută. Iar în experiența mistică irumpe conștiința și conținutul misiunii superioare. Aceste experiențe continuă la pneumaticii *Noului Testament* și au o învederată asemănare cu cele dinainte. Ceea ce ni se spune despre viziunea botezului lui Iisus și despre viziunea de pe muntele Tabor, despre Pavel în fața Damascului și despre grupul apostolilor adunați în ziua Cincizecimmii reprezintă neîndoiește experiențe pneumatice ale investirii profeților, și e lipsit de sens să recunoaștem imperturbabil istoricitatea experien-

țelor acelor vechi pneumatici, iar pe cele de mai târziu să le punem sub semnul îndoielii ca fiind adaosuri „elenistice“. Aceste experiențe fiind experiențe ale spiritului, sunt mistice. Turnura, forma lor este dată, în mod evident, de reprezentările din acea vreme și de imaginația individului. Dar conținutul și marea certitudine a experienței, această credință tare ca fierul, ca diamantul, într-o chemare mai înaltă nu este simplă fantezie și nici operă personală. Ea vine „din spirit“, este revelație a spiritului și un fenomen original ireductibil al experienței pneumatice înșăși.

6. Pe un asemenea fundal se conturează imaginea despre Dumnezeu a lui Isaia. Jahveh este *ruah*. Dar trăsăturile generale ale naturii lui *ruah* alcătuiesc acum o imagine a lui Dumnezeu uimitor de vie și de originală. Jahveh devine „sfântul lui Israel“, inaccesibilul plin de mister, așa cum atât de inimitabil îl descrie viziunea învestirii din *Isaia* 6. El este Dumnezeu cel viu, cel adevărat, cel plin de râvnă, Dumnezeul puterii miraculoase, Dumnezeul mâniei pustiitoare și al milei nesfârșite. Este Dumnezeul voinței și al faptei în care elementul *energicum* al numinosului dobândește o pregnanță cu totul aparte, el constituind pur și simplu „trăsătura de caracter“ specifică acestui Dumnezeu. Căci putem îndrăzni să spunem că acest Jahveh are un caracter, și anume unul bine determinat. El este coleric. El nu este o ființă liniștită, o lege tăcută, el este vitalitatea fierbinte a unei mari energii sufletești, este un uriaș freamăt lăuntric, este voință stăruitoare și aprinsă, este, spre deosebire de toți dumnezeii filosofilor, patos și pasiune puternică și, tocmai de aceea, este o anticipare profetică a Dumnezeului *Noului Testament*, a Dumnezeului iubirii afectuoase, adevărate, intense, arzătoare. El nu este cu adevărat „rațiunea absolută“, nici spiritul în sensul rațional al cuvântului și în sensul teismului dogmatic. El este spirit cu *ruah*, ca numen. Dar tocmai în calitate de *ruah* pur și desăvârșit el se situează mult deasupra zeilor păgâni, mult deasupra oricărei legături strânse cu natura și cu reprezentările naturalist-magice, este un Dumnezeu care nu este slujit prin ritual și printr-un cult magico-sacramental al sacrificiului, ci „în sfârșit și în adevăr“, printr-o pură dăruire a sufletului și voinței, prin slujirea spirituală a lui Jahveh. Căci această voință arzătoare, această râvnă

este totodată un *imperativ*, este râvna de „a fi sfânt“ și de „a fi pur“. Și abia prin aceasta ies în relief trăsăturile esențial isaice ale acestei imagini a lui Dumnezeu, trăsături care arată, profetic, spre viitor. Ele se leagă de următoarele:

a) Mai întâi acest Dumnezeu este un Dumnezeu care *ia în slujbă*. Tocmai de aceea este un Dumnezeu al dreptății. Iar asta nu ca un automat ce menține „ordinea morală a lumii“ prin simpla răsplătire a binelui sau răului, ci ca un Dumnezeu care fixează un scop, care duce la îndeplinire o „hotărâre“, care „face un legământ“, ca o tainică voință originară îndreptată spre un scop final covârșitor. Abia prin aceasta pătrundem în specificul ideii biblice de Dumnezeu, care apare aici în germene și care își găsește împlinirea în marele Dumnezeu universal al *Noului Testament*, care, în sensul său cel mai adânc, este atotputernica voință ce fixează ca scop mântuirea, voința de a ajunge în „împărăția lui Dumnezeu“.

b) Luând în slujbă, Jahveh apare ca voință de sfințenie, așadar ca un *imperativ* absolut și sacru pentru poporul său. Dar ce înseamnă aceasta? Cum trebuie să fie poporul, ce trebuie să facă el pentru a fi sfânt? Imperativul acesta *cuprinde* orice imperativ pur și strict moral și mai cu seamă imperativele morale ale obligațiilor sociale, dreptatea, echitatea, moralitatea, așa cum o face, într-un mod încă și mai desăvârșit, propovăduirea lui Iisus. Și totuși la nici unul nu este vorba de „morală“, iar cei care îi consideră „moralști“ nu i-au înțeles deloc.

c) „Jahveh se dovedește sfânt prin dreptatea sa“ se spune în *Isaia* 5, 16. Acest pasaj indică clar adevărata situație. Dreptatea este o *dovadă* a sfințeniei, dar nu este ea însăși sfințenie. Dreptatea este un atribut necesar, inalienabil al sfințeniei, dar numai atributul ei sintetic, și nu definiția ei. Ea este inclusă în această „sfințenie“ și este îmbrățișată de ea, dar sfințenia nu este dreptatea însăși, și nu ar putea fi nici dacă ar fi epuizată de ea, dacă aceasta ar fi întreaga și singura ei dovadă. Și la fel se întâmplă cu tot ceea ce e doar moral. Sfințenia cerută de *Isaia* și de atunci încolo sfințenia cerută de *Scriptură* ca ideal al omului, deci și „mai buna dreptate“ a *Evangheliei*, este mai degrabă, în esența ei, o relație superioară aparte, greu de definit, între interesul general și voința pe care o simbolizăm prin expresii ca: a nu fi lumesc, a nu fi din această lume și a nu împărtăși natura ei, a nu

fi carnal, ci „spiritual“, a fi definit prin „spirit“. Acest ideal, de a fi spiritual, există deja, în mod clar, la Isaia, și are deja trăsăturile pe care adversarii acestui ideal, și chiar moralisții puri, le consideră totdeauna ca fiind fatale. La Isaia el iese la iveală, într-un mod cu totul caracteristic, în anumite antipatii care au revenit mereu la oamenii „spirituali“, care la început sunt pentru aceștia o necesitate și care abia mai târziu, printr-o sinteză încă mai înaltă, pot fi înlănțuite, și transformate. Ele sunt trăsături interpretate de potrivnicii lor ca vădind ursuzenie și fățărnicie, ca semne ale lipsei de bărbăție, ale lipsei de vitalitate, ca porniri ale unor oameni mărunți, ca resentiment al unui suflet de sclav, ca lipsă de energie, ca temperament molău și altele asemenea și astfel devin jalnic de greșit înțelese. Isaia, acest bărbat de spiță regală, el însuși o fire autoritară, violentă, acest bărbat în care arde *energicum*-ul lui *ruah*, este opusul cel mai extrem cu puțință al tuturor acestora, așa cum era Iisus. Iar faptul că tocmai acest Isaia este „descoperitorul“ acestui ideal ciudat al „spiritualității“, al ființei „spirituale“, arată deosebit de clar cât de mult greșesc aceia cu interpretările lor. Totodată, trăsăturile acestui ideal nu sunt, la Isaia, ceva întâmplător, ceva ocazional, ci, cum ar spune Max Weber, sunt la el ceva de-a dreptul „insistent“. Antipatiile la care ne referim și în care se reflectă acel ideal sunt clar vizibile în ciudata înverșunare cu care Isaia luptă împotriva a ceea ce noi am numi modă și viață modernă. Îmbrăcăminte la modă, noul lux, noile harfe mari din Egipt, la care se zdrăngănea, divanurile de fildeş aduse din import, armăsarii pe care începuse a se călări și în Israel îl scârbesc, așa cum pe „omul spiritual“ din zilele noastre îl scârbesc viața de salon, pianele cu coadă, automobilele. El urăște politica și politizarea neamului său, diplomația de curte, dorința de a încheia alianțe, alergarea după puternicii lumii. El le urăște deoarece îl ispitesc pe om să se bazeze pe puterea omenească, și nu pe *ruah* și pe forța divină. Dar el le mai urăște și pentru că toate acestea sunt „carne“, pentru că prin ele Israel încearcă să fie „precum alte popoare“, în loc de a fi „spiritual“ și de a se ține departe de asemenea mofturi lumești.

El cere „sfințenie“, iar aceasta este dovedită înainte de toate prin împlinirea poruncilor celei mai simple morale. Dar aceasta nu este un scop în sine, ci sensul ei

este împlinirea „voinței lui Jahveh“, slujirea slavei sale. Ea se circumscrie unei idei mai înalte, aceea de a deveni un popor al lui Jahveh, de a-i aparține lui Jahveh, sus-tras lumii, o familie și un popor al celor „sfinți“. Idealul este de a fi integrat într-o ordine superioară, în aceea a *sfințirii* întru Dumnezeu, în starea unui nazirat general, înnobilit și vizând poporul în întregul său, departe de orice existență profană, potrivit cuvintelor din *Ieșirea* 19, 6:

„Îmi veți fi împărăție preotească și un neam sfânt.“

d) Astfel se înalță, crescând rapid din rădăcini mitice, dar în același timp purificându-se de orice element mitic, ridicându-se în sfera pură a unei sfințenii adevărate, ideea „Dumnezeului legământului“, aflată mult deasupra oricărui teism și care, totodată, poartă ascunsă în sine ideea unui Dumnezeu „salvator“, a unui Dumnezeu al mântuirii. Dar legământul este relația reciprocă a unei existențe pentru celălalt, a unei intime posedări reciproce. Legământul spune: acest popor îi *aparține* lui Jahveh, iar acest Dumnezeu *aparține* poporului, într-o relație reciprocă dintre cele mai profunde. Acest lucru înseamnă mai mult decât simplă ocrotire, siguranță a vieții și bunăstare pe de o parte și slujire, pe de alta. De fapt, se ajunge până la „a se avea“ reciproc: Dumnezeu vrea să „aibă“ acest popor, iar acest popor trebuie să îl „aibă“, și nu numai ocrotirea lui, ci pe el însuși, ca avere proprie și cea mai de preț. „Legământul“ este deci o comunitate reciprocă, și anume în primul rând o posedare adâncă și puternică a sufletului. Dar el este și mai mult decât atât. El este sau conține în germene ideea comunității de *voință*, a unirii în voință, faptă și lucrare. Acest germene se dezvoltă deja la al doilea Isaia în ideea de „slujitor al lui Jahveh“ și se desăvârșește în cuvântul evanghelic:

„Voi sunteți sarea pământului. Voi sunteți lumina lumii.“

e) Ca Dumnezeu care își dorește propriul legământ, el este însă deja, într-o primă formă, și un Dumnezeu al „mântuirii“. Mântuirea, în limbajul nostru, nu este numai o valoare subiectivă, adică nu înseamnă ceva salvator numai pentru mine, ci dimpotrivă, noi întrebuițăm expresia ca nume pentru valoarea religioasă ultimă, atât obiectivă cât și subiectivă. Iar valoarea obiectivă ne precede. „Mântuirea“ este în primul rând o realitate *obiectivă*, ceva valoros în sine, ceva ce există pentru sine și

care trebuie pur și simplu să existe. Așa se face că, la Isaia, „mântuirea“ este înainte de toate realizarea scopului pe care Jahveh însuși îl fixează și îl are: tocmai acela al sfintei comunități a legământului, care întruchipează și oglindește pe pământ ceea ce este el însuși: „puritate“ și „sfintenție“. Pe de altă parte, însă, ceea ce este mântuire în sensul obiectiv este mântuire și în sens subiectiv: mântuirea ca posesiune ce aduce fericirea. A fi poporul lui Jahveh este o mântuire nemaiauzită, de nedepășit, pentru acest popor, un bun prețios, salvator, pe care nu îl poate oferi nimic altceva. Tocmai de aceea nerecunoștința acestui Israel este atât de josnică și de neînțeles: renunță la propria mântuire în schimbul bunurilor lumefști, caută lucruri lumești și bunăstare lumească și pentru toate acestea îi întoarce spatele lui Jahveh, care îi oferă mult mai mult: adică pe sine însuși.

f) Dar, Dumnezeu al mântuirii, el, acest Dumnezeu aspru, înverșunat și inaccesibil, este deja și un Dumnezeu al *harului*, și începe să prindă contur aici cea mai adâncă și cea mai delicată trăsătură a Dumnezeului Evangheliei. Deci care este, de fapt, în conceptul neotestamentar de Dumnezeu, acel element ultim, cel mai profund, care îl deosebește în modul cel mai clar de orice simplu teism? Este ceea ce ni spune în nemuritoarele parabole evanghelice despre *căutarea, găsirea și fericirea* datorată regăsirii a ceea ce a fost pierdut. Adevăratul Dumnezeu creștin, pe care nici teismul, nici vreo altă religie nu îl cunoaște astfel, este „Dumnezeul căutător“. Din această idee sau, mai bine zis, din cunoașterea salvatoare a acestui Dumnezeu căutător se nasc în mod absolut necesar „învățăturile“ paulinice despre harul care alege, despre veșnica dăruire, despre harul prevenitor, și, în forma lor dezvoltată și raportată la individ, despre harul care răscumpără păcatul și iartă păcatul. Dar nu e greu să observăm că și aceste lucruri apar deja în relațiile dintre Jahveh și poporul său, așa cum le prezintă Isaia. (*Novum in vetere latet, vetus in novo patet.*) Jahveh l-a ales pe Israel dintru început, l-a răscumpărat, și l-a câștigat prin mari fapte istorice, fără vreun merit propriu, fără vreo contribuție proprie din partea lui Israel, printr-un har care alege, susține și iartă în modul cel mai liber, cum spune *Psalmul* 100, 3:

El ne-a făcut pe noi, și nu noi

Iar noi poporul lui și oile pășunii lui.

Aceste trăsături există deja la Isaia. Le vedem încă și mai clar dacă le privim prin lupa împlinirii evanghelice de mai târziu, iar atunci ele nu sunt doar întrezărite, ci sunt ceva cu adevărat prezent. Și ne uimește iarăși unitatea interioară a evoluției biblice. Oricât de mare ar fi distanța în timp, nu găsim în Evanghelie nici o trăsătură cu adevărat esențială care să nu fie prefigurată, care să nu existe oarecum în germene în relația dintre Jahveh și poporul său și care să nu prevestească profetic propria-i împlinire.

g) În sfârșit, la fel stau lucrurile și cu tema centrală a Evangheliei înseși, cu „împărăția lui Dumnezeu“, cu ținta covârșitoare a mântuirii aflate la capătul drumului parcurs de Dumnezeu împreună cu neamul omenesc, cu înfăptuirea mântuirii finale la sfârșitul timpurilor, mântuire în care, creștini fiind, sperăm. Realizarea *domniei lui Jahveh* este de fapt, însuși miezul ideii de legământ. Această realizare apare deja și la Isaia sub forma unei desăvârșiri finale transcendente. Iar pentru înțelegerea acesteia nu este nevoie să umblăm după mituri despre începuturile divine și după comoda lege a reîntoarcerii spre începuturi la sfârșitul timpurilor. Corelațiile mitice sunt bune, dar cele de esență sunt și mai bune. Aceste trăsături decurg, mai degrabă, în mod necesar din însăși natura lucrurilor. Intrucât Jahveh este *ruah* adică covârșitorul însuși, și intrucât omul însuși, în adevărata lui natură, este de fapt *ruah*, odată cu realizarea domniei lui Jahveh poporul și realitatea trebuie să se cufunde în miraculos, trebuie să devină cu adevărat „spirit“ și „natură spirituală“ atât de felul domniei care se înfăptuiește, cât și de felul celui ce o realizează (al davididului mesianic, al celui uns de *ruah*), cât și de felul poporului reînnoit prin legământul cu Jahveh. Vestea cea bună a „împărăției care va să vină“ nu este importată din străinătate, nici împrumutată de la persani sau de la alții, ci este adânc înrădăcinată în cea mai veche propovăduire. Și, ceea ce este și mai important, adânc înrădăcinată în natura Dumnezeului lui Isaia și al lui Iisus însuși. Acestui Dumnezeu care fixează un scop și încheie un legământ, care își caută o comunitate pentru a o mântui, una ce, fiind slujitoarea lui, îi îndeplinește planurile, acest Dumnezeu care cârmuiește popoare și destine și istoria potrivit unei hotărâri veșnice, care caută să stăpânească peste tot ceea ce este „carne“ și care, ca „gelos“, caută

să facă din slava lui o realitate, care este voința neobosită și voința de mântuire și care, cu toate acestea, este *numen*, *pneuma*, *ruah* — lui îi aparține în mod absolut și necesar „împărăția“, împărăția ca împlinire a mântuirii, ca țintă a căilor lui Dumnezeu, dar, în același timp, este el însuși ceva absolut numinos, spiritual, ruahic și pneumatic. Iar dacă „împărăția“ n-ar fi fost vestită de mult și dacă nu ar fi fost făgăduită de profeți și de Evanghelie însă acest Dumnezeu ar fi fost vestit, atunci noi înșine am fi putut deveni profeți și ar fi trebuit ca, pornind de la *natura* acestui Dumnezeu, să descoperim prin divinație sensul divin ultim al existenței pământești: acela că ea este menită împărăției lui Dumnezeu și misterului său numinos. Această idee a împărăției nu este un corp străin și nici un oracol fantezist și orb, asociat istoric cu Evanghelia și care poate fi crezut pe baza simplei autorități, ci ea este legată în mod esențial de ideea unui Dumnezeu „mântuitor“, unul care instaurează istoria și umanitatea istorică, care cârmuiește întru „slava“ sa, care face un legământ, care călăuzește spre mântuire, dar care, în același timp, este în sine însuși un Dumnezeu cu totul covârșitor al lui *ruah* și *pneuma* și care se revelează încă în propovăduirea lui Isaia.

SEMNE ÎNSOȚITOARE

În *Sacru* (p. 192—203)¹ era vorba despre „semnele însoțitoare“ ca „suporturi ale divinației“ și se trimitea la scrierea lui R. Otto *Viața și activitatea lui Iisus...* Întrucât această scriere nu este ușor de găsit astăzi, reproducem aici paragraful respectiv:

„Iisus își începe lucrarea pe țărmul Mării Galileii. Acest început ne este înfățișat în mod foarte pregnant în Evangheliile. El predică în sinagogi, în casele prietenilor săi, la masă, cu tot felul de ocazii, sub cerul liber, când călătorind, când zăbovind într-un loc. Faima lui se răspândește îndeosebi datorită darului misterios de a vindeca boli care s-a ivit în el.

Ce era oare cu acesta? Iisus cel din sinoptice² nu este cătuși de puțin un făcător de minuni, cum apare el la evanghelistul Ioan sau în concepția tradițională. Dar chiar și în părțile cu totul inatacabile din punct de vedere critic ale celei mai vechi moșteniri evanghelice, figura lui e înconjurată de un nimb aparte, de ceva incomensurabil, care se manifestă, de pildă, în acel dar al vindecării. Relatările despre această lucrare vindecătoare vădese o asemenea siguranță și simplitate, o claritate aproape uluitoare, încât n-ar fi putut fi născocite de legendă. A se citi relatarea atât de seacă, aproape funcționărească, despre vindecarea soacrei lui Petru (*Marcu* 1, 29—31), sau relatarea concretă despre vindecarea bolnavului de gută (*Marcu* 2, 1—12). Dar nici în alte cazuri lucrurile nu stau altfel. Sutașul din Capernaum, mirarea plină de surpriză pe care i-o stârnește lui Iisus credința acestui păgân, fe-

¹ În ediția românească (1992), p. 191—202 (expresia „mitfolgende Zeichen“ fiind tradusă acolo în varianta „semne concomitente“. N.tr.).

² Astfel sunt numite primele trei Evangheliile, spre deosebire de a patra.

meia canaaneancă, împotrivirea lui Iisus și felul cum a fost apoi copleșit lăuntric — așa ceva nu născocеște legenda. La asta se adaugă faptul că întâlnim lucruri foarte asemănătoare la primele comunități creștine. Dacă am putea contesta relatările Evangheliilor despre darul de a vindeca al lui Iisus, nu am putea contesta relatările din Epistolele lui Pavel despre același fenomen petrecut la corinteni, la galateni, la romani și la Pavel însuși. Aici ele stau în întregime sub semnul istoriei și al mărturiei istorice. O convingere cu totul firească și neîndoielnică a comunității primitive și a lui Pavel este aceea că au în sine „charismata“ și „daruri“. În *Corinteni* 12, 4—11 Pavel oferă o listă în toată regula a acestora: darul vorbirii în limbi, al facultății profetice (clarviziunea?) însă și acela al vindecării bolilor și acela de a insufla energie, ca și alte înzestrări sufletești supranormale. Desigur, el spune (în cap. 13) ce este mai presus și are o valoare mai mare decât orice „dar“: anume virtuțile creștinești simple: credința, dragostea, speranța, iar dragostea e socotită drept „cea mai mare dintre ele“. Dar, cu toate acestea, acele daruri sunt, pentru el, pe deplin reale și disponibile. El le are în sine și le exercită adesea. Și ele apar în toate comunitățile. Mai mult, avem dovezi istorice sigure că asemenea „daruri“ au existat multă vreme și după dispariția comunității primitive. De altfel, există dovezi similare că fenomene analoage puteau fi întâlnite ici-colo chiar în cercuri necreștine³. Se va pune întrebarea dacă acest domeniu secret ni se va dezvălui vreodată. Cert este că procedăm total neistoricește când vrem să-l radiem pur și simplu, considerându-l inexistent, deoarece nu corespunde deocamdată concepției noastre despre obligația de a „ne îndeletnici cu lucruri firești“. Impresia noastră că această capacitate sau mărimea neobișnuită a acestei capacități a existat în cazul lui Iisus se întărește cu cât citim mai fără prejudecăți materialul epic privit și certificat critic al Evangheliilor. De altfel, pentru aceasta, noi dispunem deja, spre a spune astfel, de cheia pe care ne-o oferă expunerile noastre anterioare, și anume aceea a înclinației și a „darului che-

³ Este vorba și aici îndeosebi de vindecarea „posedaților“, a „demoniacilor“, adică a bolnavilor psihici, a nebunilor, a epilepticilor etc.

mării" aparte a marilor profeți veterotestamentari⁴. Ei nu au realmente o atotștiință sau capacitatea de a prevedea viitorul pentru multe secole de atunci încolo, ci, desigur, în multe cazuri, o presimțire și o intuire a unor evenimente amenințătoare și intempestive de natură neobișnuită. Iar acest dar nu ne-a apărut atunci ca fiind ceva „supranatural“ și miraculos în sensul original al cuvântului, ca fiind ceva care scapă oricărei analogii cu alte întâmplări: dimpotrivă, în fenomenul capacității de clarviziune, al capacității vizionare, al capacității de intuire de care dau dovadă naturile deosebit de înzestrate, ca și în acela numit „second sight“ și în altele asemănătoare, găsim suficiente analogii ale acestui lucru neobișnuit. Poate chiar și darul de a vindeca al lui Iisus, care nouă ni se pare nespus de misterios, nu era „decât“ o amplificare a capacităților ce zac adormite în natura umană. Într-adevăr, începutul unei asemenea influențări a fizicului de către psihic există deja, dacă ne uităm bine, în capacitatea voinței noastre de a ne pune corpul în mișcare: capacitatea unei cauze spirituale de a produce efecte mecanice. Desigur, acest fenomen este o enigmă absolută și nu ni se pare miraculos numai pentru că ne-am obișnuit cu el. Cine oare ar putea spune *a priori* ce amplificări sunt posibile sau imposibile în acest caz? Cine ar putea preciza ce poate realiza o voință ca efect nemijlocit, o voință întru totul concentrată în sine, una care își are temeiul în tot ce este mai înalt și în Dumnezeu? În perioada mai nouă, în legătură cu vindecările miraculoase ale lui Iisus s-au făcut deseori trimiteri la unele paralele și analogii oferite de recent descoperitele metode de hipnoză, de telepatie, de acțiune la distanță, ba, din partea mea, chiar de magnetismul animal. Și de ce nu le-am accepta liniștiți, cu condiția să se adauge că faptele lui Iisus depășesc cu mult nivelul a ceea ce cunoaștem aici, apoi că la el orice putere provine din conștiința misiunii sale, că, dacă voința lui era neobișnuit de puternică, aceasta se datora numai conștiinței lui moral-religioase, sprijinirii și întemeierii ei pe Dumnezeu. E de la sine înțeles că tocmai atunci când Iisus

⁴ Aceste expuneri anterioare se găsesc în numerele din primul an de apariție al publicației *Kirchlichen Gegenwart*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

înfăptuia ceva ieșit din comun în povestire și în invenția aferentă trebuiau să intervină fantezia hiperbolizantă și zvonul și că o atitudine precaută față de povestirile despre miracole este întru totul justificată și că nici măcar în cazul a ceva colosal nu trebuie să ne mulțumim cu ideea „darului misterios“. O sculare din morți precum aceea a lui Lazăr, o preschimbare a apei în vin (ambele numai la Ioan), ies din sfera imaginabilului și a ceea ce e verosimil istoricește. Chiar și în sinoptice se găsesc deja destule lucruri care pur și simplu depășesc orice imaginație: de exemplu mersul pe apa mării, hrănirea a mii de oameni cu numai cinci pâini și doi pești și altele asemenea. Dacă facem abstracție de acestea, atunci în sinoptice aproape că nu mai rămân decât vindecări: desigur, unele dintre ele absolut uimitoare. Sunt povestite chiar și două sculări din morți (fiica lui Iair și băietanul din Nain). Critica va fi înclinată să le respingă. Totuși, trebuie recunoscut că între aceste povestiri și cea din *Evangelia lui Ioan* despre scularea din morți a lui Lazăr există o deosebire esențială. Fiica lui Iair nu a zăcut în groapă trei zile ca Lazăr. Ea și-a pierdut doar de foarte puțin timp cunoștința. Oare unde se află granița care desparte moartea deplină de ultima, poate deja inconștienta licărire a scânteii vieții? Oare cel ce, prin voința sa, a avut puterea de a însănătoși o conștiință întunecată de nebunie are și forța de a menține între granițele vieții pe una care e tocmai pe cale să dispară, de a o retrezi încă o dată în organism pe una care tocmai a dispărut? Povestirea este aici surprinzător de concretă. Chiar și cuvintele pe care le folosește Iisus pentru a trezi fetița s-au păstrat în sunetul lor original, adică aramaic: *talitha kumi* și sunt redată și de povestitorul grec în aramaică. Nu există aici nimic pompos-teatral, cum se întâmplă de obicei într-un spectacol al miracolului. Chiar și dintre ucenici Iisus îi ia cu sine numai pe cei mai apropiați. Și totul se sfârșește cu porunca oarecum prozaic-practică de a i se da să mănânce celui ce și-a venit în fire și cu interdicția expresă de a duce mai departe vestea celor întâmplate. Să comparăm aceasta cu scularea din morți a lui Lazăr: aici avem ceva total opus, un adevărat spectacol al mira-

colului. Făcătorul de minuni întârzie intenționat pentru ca miracolul să devină necesar. Acțiunea, înscenată solemn, se petrece sub ochii întregului popor adunat. Ea este însoțită de o rugăciune, care este, în același timp, un fel de alocuțiune ținută celor prezenți. În mod vădit, acțiunea urmează să aibă loc „pentru poporul adunat în jur“. Astfel arată povestirea unui miracol realizată cu artă scriitoricească. Cu totul altfel arată ea la Marcu. De aceea, în acest caz, o critică prudentă va lăsa judecata în suspensie.

ÎNVIEREA CA EXPERIENȚĂ PNEUMATICĂ¹

1. „Eu știu că mântuitorul meu trăiește“ — iată ce mărturisește creștinul. Precum și: „Eu cred în Iisus Christos cel înviat din morți.“

„Eu știu“ și „eu cred“ nu se exclud aici, deoarece acea știință nu este știința științei teoretice, bazată pe cunoașterea senzorială empirică, ci este cunoașterea credinței. Dar aceste două modalități de cunoaștere se deosebesc esențial una de alta. Cunoașterea credinței nu se sprijină pe mărturia simțurilor, ci este, după cuvântul *Scripturii*, „certitudinea lucrurilor pe care nu le vedem“, adică a acelor care nu pot fi percepute senzorial. Acea „știință“ din prima noastră frază este, prin urmare, cu totul diferită de aceea a „științei“. Ea nu poate fi luată în sensul științei, deoarece atunci propoziția din crez: „Eu cred în Iisus Christos cel înviat din morți“ ar fi falsă. Ea exprimă, mai degrabă, certitudinea credinței, care nu provine și nu poate proveni din mărturia percepției senzoriale, dacă nu vrea să distrugă esența credinței și să o transforme pe aceasta însăși într-o proastă cunoaștere empirică, ci care provine din „mărturia Sfântului Spirit“. Iar această mărturie nu este nici ea aceea a experienței senzoriale, căci atunci ar fi tocmai „știință“ în sens peiorativ. Așadar, învierea lui Christos, ca și a noastră, în care noi credem, nu poate fi un fapt științific în acest sens peiorativ. Acest lucru e simțit de cel mai simplu creștin. Când spunem „înviere“ ne referim la un mister, la o taină. Dar noi credem în mister. Iar nașterea credinței este ea însuși, potrivit învățaturii creștine, un mister, și cel mai mare dintre toate. Acest mister ar dispărea însă cu totul dacă credința ar fi o știință născută din mărturia simțurilor și din simpla transmitere a unei mărturii senzoriale trăite de cineva anterior.

¹ Apărut anterior în *Christliche Welt*, 1923, nr. 11.

În consecință, după părerea noastră, trebuie excluse deopotrivă două interpretări ale apariției certitudinii privind învierea: cea supranaturalistă și cea raționalistă. Prima este cea care invocă „mormântul gol“. Prin mărturia simțurilor s-a constatat faptul că mormântul lui Christos era gol. Cel Înviat trebuie perceput senzorial. Acest fapt constatat prin experiența simțurilor va fi transmis prin mărturii. Astfel, convingerea legată de el nu ar fi fost, din capul locului, o credință, ci o cunoaștere empirică. Aceasta este cea mai gravă obiecție care trebuie ridicată împotriva interpretării naiv *supranaturaliste*, mai gravă chiar decât trimiterea la povestirea despre „mormântul gol“, nesigură, purtând semnele legendei, și la faptul că prima și cea mai autentică mărturie pe care o avem despre cel Înviat, adică mărturia apostolului Pavel (din 1 *Corinteni* 15) care, totuși, se străduiește să adune laolaltă toate motivele pentru certitudinea acestei credințe, nu pomeneste nimic despre acest fapt. La fel de inconsistentă este și interpretarea *raționalistă*. Apostolii, și îndeosebi Petru, se spune, erau sub „impresia“ puternică produsă de persoana lui Iisus. Din această impresie s-a născut, după moartea lui, convingerea: acesta nu poate și nu trebuie să rămână în moarte. Această convingere născândă s-a încheșat în viziuni care sunt, așadar, de natură pur subiectivă. Iată o construcție al cărei caracter confuz sare în ochi și care pare să ignore cu totul particularitatea și contextul specific în care au loc experiențele învierii. Cele două concepții au în comun faptul că ignoră caracteristica esențială a experienței, adică aceea a „misterului“, pe care îl înlătură amândouă în egală măsură și radical. Despre ce a fost vorba nouă ne este foarte clar. Ori tocmai o mai profundă analiză și comparație istorico-religioasă ne poate oferi perspectiva justă și ne poate duce mult dincolo de antiteza supranaturalism-raționalism. Experiența devine o experiență a misterului, este ea însăși o *experiență mistică*, este o experiență izvoarăta din spirit, din *pneuma*, cu un cuvânt biblic, este o experiență *pneumatică*. Cunoașterea cu adevărat superioară se naște numai din „spirit“. Nu ochiul senzorial, ci ochiul spiritual privește lucrurile eterne. Iar acesta, la rândul său, nu privește convingerile pe care și le-a făurit singur, ci, cu o certitudine tare ca diamantul, adevărul etern însuși.

2. Pentru a înțelege adevărata stare de lucruri este important să explicăm în general, prin exemple clare oferite de tradiția biblică, în ce categorie mai generală intră, în mod vădit, experiențele învierii și apoi să înțelegem această categorie în esența sa. Isaia povestește în cap. 6 cum, printr-o experiență plină de mister, trăită în templu, i se deschide ochiul lăuntric. El îl vede pe Jahveh în întreaga lui maiestate, îl cunoaște în sfânta lui măreție, îi aude porunca și astfel devine trimisul lui Jahveh către poporul său. Este marea, misterioasa viziune care devine pentru Isaia o experiență a chemării, a hirotonisirii, a investirii pe care se sprijină întreaga orientare ulterioară a acțiunii lui profetice, care îi dăruiește acea tărie de fier, acea îndrăzneală nemaipomenită, acea certitudine tare ca fierul cu care l-a înfruntat pe regele său și întregul său popor, cu care a înfruntat orice considerație utilitară, sofistic-umanitară, orice gândire și judecată „carnală“. Acest fenomen nu este unul izolat, ci unul „tipic“, adică el aparține unei categorii de experiențe pe care noi le numim pneumatico-mistice și care se repetă după același tipar și în cazul altor mari chemați întru slujirea lui Dumnezeu. A se vedea *Ieremia 1; Iezechiel 1 și 2, Amos 1, Osea 1*.

Dar oare ce va să însemne această experiență? Are Dumnezeu un trup? Șade el într-adevăr pe un tron? Se află el fizic într-un anumit loc? Este el înconjurat de ființe în formă de șerpi și de foc, perceptibile senzorial, așa cum sunt descriși heruvimii și serafimii? Are el o voce perceptibilă senzorial? Chiar și cei care înțeleg să-și fundamenteze credința în învierea lui Christos pe percepția unui mormânt gol, pe un corp care, deși „transfigurat“, e totuși vizibil, palpabil, chiar și ei vor răspunde cu un nu hotărât la aceste întrebări în legătură cu viziunea lui Isaia. Chiar și ei vor recunoaște că aceste *forme de reprezentare* pe care le îmbracă experiența lui Isaia nu sunt altceva decât forme de reprezentare născute din reprezentări ale acelei epoci și că sunt doar un veșmânt creat de capacitatea intuitivă pentru un act de cunoaștere care, în sine, nu are nimic de-a face cu excitația senzorială sau cu empirismul bazat pe percepția senzorială.

Pe de altă parte, interpretarea naturalist-raționalistă își pune la punct câte o „explicație“ plauzibilă de factură psihologică, în funcție de psihologia empirică de care dispune sau, încă și mai simplu, renunțând la orice psiho-

logie, câte o tâlcuire trivială, exact așa cum i-o oferă mediul. Sau este înclinată să explice încă și mai simplu asemenea întâmplări: anume prin aceea că nici nu s-au petrecut. Explicația „istorico-stilistică“ va căuta un anumit „gen“ de povestiri, de basme sau legende în care să apară acest eveniment. Or, cel ce caută găsește. Dar cel ce știe câte ceva despre „spirit“ și despre miracolul său, cel în care spiritul însuși a devenit activ sub forma unor experiențe misterioase, capabile să edifice o viață creștină, acela va refuza asemenea explicații. Doar el deține cheia problemei. Și așa cum, potrivit credinței creștinilor, *Scriptura* nu poate fi propovăduită și înțeleasă decât prin spirit, tot așa și cu aceste întâmplări. Numai propria experiență spirituală ne învață să vedem și ne oferă criteriul pentru a aprecia ceea ce s-a petrecut, cândva, dacă s-a petrecut cu-adevărat și cum s-a petrecut. Prin asemenea este cunoscut asemenea și este acceptată realitatea acestuia și este re-cunoscut în esența lui. Propria zestre spirituală devine aici capacitatea unei „profeții îndreptate spre înapoi“, a unei „anafetii“, care este acceptarea ca re-cunoaștere, care doar ea cunoaște toți factorii evenimentului religios și deci ai istoriei religioase și care nu poate accepta metoda pur „naturală“, ce se autointitulează exactă, și asta nu din recalcitrantă față de cunoașterea istorică, ci datorită înțelegerii clare a faptului că ea nu ține seama de cel mai important factor, de care ea depinde, care există cu adevărat, care poate fi trăit și care, în acele relatări, poate fi recunoscut cu ușurință prin natura, prin tipul și prin „stilul“ influenței sale. Așadar, numai propria experiență religioasă provenită din spirit și de la spirit constituie fundamentul posibilității unei cunoașteri cu adevărat și autentic istorice a acestor lucruri, deoarece numai ea cunoaște cu adevărat toți factorii explicației și numai ea înțelege acțiunea lor. Perspectiva pe care ne-o oferă spiritul nu este una „supraistorică“, ci tocmai cea autentic istorică. Iar perspectiva naturalistă este o construcție istorică denaturată, lipsită de principiul ei explicativ esențial, este o falsificare a istoriei însăși.

3. Acum să ne îndreptăm privirea spre *Noul Testament*. Dacă am înțeles corect acele experiențe ale marilor profeți, adică în spirit, și deci dacă ne-am ascuțit suficient privirea pentru a distinge o experiență pneumatică, atunci

recunoaştem cu claritate asemănarea lor cu cele înfăţişate în primul rând în povestirile despre marile viziuni ale lui Iisus însuşi, atât la începutul cât şi la apogeul lucrării sale: cu viziunea lui la botez şi cu aceea a „schimbării lui la faţă“. Ele sunt trăiri pneumatice — petrecute „în spirit“ şi deci în realitate — la fel de clare ca şi acelea. Dar, în acelaşi timp, ele țin de acele experienţe şi intră în categoria lor şi pentru că, la fel ca acelea, sunt, în mod foarte evident, viziuni ale chemării şi investiţiei. Exact ca şi în cazul acelora, nici aici nu punem la îndoială faptul că nu este vorba de percepţii senzoriale, că, dimpotrivă, tot ceea ce se povesteşte despre ele este pe aceeaşi linie cu veşmântul perceptiv-senzorial al actului mistic fundamental trăit de Isaia, act a cărui esenţă şi al cărui adevăr de nezdruccinat nu stă în acest veşmânt, ci în cunoaşterea şi certitudinea provenită din „spirit“. Dar misterul naturii lor şi al apariţiei lor poate fi aici tot atât de puţin dezlegat ca şi acolo, ba chiar mult mai puţin. Acest lucru îl simte cel ce are o idee despre adevăratul mister, una datorată, de pildă, renaşterii, harului sau pocăinţei. El îi va lăsa pe naturalişti să emită oracole şi va ridica liniştit din umeri. Tot aşa însă, chibzuind, va înţelege că nici supranaturalismul naiv nu este altceva decât o „teorie a ateoreticului“, un naturalism al supranaturalului, o încercare nereuşită de a raţionaliza raportul cu totul iraţional dintre transcendent şi lumea noastră, adică de a-l subsuma vreunei categorii a înţelegerii raţionale.

4. Acum să ne îndreptăm privirea spre experienţa învierii avută de Pavel în faţa Damascului, care ne oferă cea mai clară relatare pe acest subiect. Oare nu recunoaştem şi aici de îndată aceleaşi caracteristici? Oare aici e vorba de un empirism al simţurilor sau de o experienţă a spiritului? Oare, în comparaţie cu cele constatate până acum, nu vorbesc lucrurile o limbă clară? Pavel nu ne relatează nicăieri cum şi sub ce formă l-a văzut pe Cel Înviat. Asta nu exclude însă deloc posibilitatea ca el să-l fi văzut sub o formă oarecare, şi probabil nu numai ca o lumină orbitoare, ci şi în gloria strălucitoare a unei făpturi împărăteşti. Iar ceea ce i-a putut furniza epoca sa ca reprezentări curente ale gloriei împărăteşti şi ale gloriei împărăteşti mesianice va fi fost probabil un material

pentru intuiția sa, care l-a modelat într-o manieră individuală și aparte. Dar atunci lucrurile ar sta ca în cazul formei lui Jahveh și a sfinților îngeri din jurul tronului, ceea ce ar atinge la fel de puțin esența problemei, adică aceea care spune: „El trăiește, el trăiește ca unul primit, confirmat de Dumnezeu, înălțat de Dumnezeu, schimbat la față de Dumnezeu, ca biruitor al legii, al crucii și morții“. Dar, totodată, există și o altă asemănare cu evenimentele amintite mai înainte, de care, în mod ciudat, de obicei nu se ține seama. Această viziune a lui Pavel nu este numai o viziune a Celui Înviat din morți, ci este și ea, pentru Pavel, ca și în cazul celui alt, o viziune a chemării și investiției. Același „stil“ revine și aici, anume nu stilul unui „gen de povestire“, ci stilul tipic al evenimentelor misterioase.

Dar, în același timp, acest eveniment intră într-o a doua serie de experiențe, care apar și ele în plină lumină în relatările lui Pavel. Căci această experiență reprezintă doar primul element al unui întreg lanț de evenimente pneumatice care urmează, care se ivesc în el și în comunitățile lui, adică cele „charismatice“, așadar cele ale apariției „darurilor spiritului“ și ale „posedării spiritului“, între care darul lui *horasis*, al vederii tainice, pe care, se înțelege, le posedă și Pavel. Primul element al acestui lanț, prima izbucnire a „spiritului“, a pneumei, care s-a petrecut în Pavel în fața Damascului, a fost și cea mai puternică și fundamentală. Spiritul, pe care nu îl creează și nu și-l dăruiește omul, suflă unde vrea, se aprinde potrivit propriei alegeri și reprezintă o pură întâmplare, fără nici o contribuție personală. Este vorba, totodată, de o „izbucnire“, căci el zăcea în inimă, își făcea simțit ghimpele, oricât i se împotriva purtătorul lui.

5. Pavel își așază experiența în rând cu cele ale lui Petru și ale altor predecesori. Dovadă că și acestea făceau parte din aceeași categorie ca și a sa. Iar acest lucru am fi putut să-l recunoaștem noi înșine, chiar dacă Pavel nu l-ar fi mărturisit în mod expres. Conform spuselor lui Pavel, Petru a fost primul care a avut revelația Celui Înviat. Aceasta corespunde cu ceea ce aflăm de la Petru. El are darul „viziunii“, cum o arată relatarea din *Faptele apostolilor* 10. El avea o pornire specială spre acest dar neobișnuit încă înainte de moartea maestrului său. Datorită ei a fost capabil de viziunea de pe muntele Tabor.

Relatările sinoptice fac referire, în legătură cu el, și la alte trăsături alese ce țin, în general, de o predispoziție pneumatică. Apoi, și pentru Petru, ca și pentru alții care l-au văzut pe Cel Înviat, ea devine experiență a investirii. Acest lucru se reflectă în cuvintele: „Mergeți în lume și învățați toate popoarele“, pe care trebuie să le înțelegem oarecum ca o cunoaștere pneumatică a misiunii, precum în porunca lui Jahveh către Isaia: „Mergi și vorbește acestui popor“, și care, având în vedere stilul profetico-pneumatic al experiențelor chemării și trimiterii se dovedesc a fi fost realmente auzite spiritual cândva și cumva. Pe de altă parte, nici aici experiența pneumatică a vederii Celui Înviat nu apare izolată. Pentru că nu numai Pavel și comunitatea lui au primit înșeptit „spiritul“ și darurile sale. Ele sunt zestrea originară caracteristică comunității primitive, după cum o mărturisește chiar Pavel atunci când o invocă în spiritul apostolatului său: „Ca și aceea, și noi am primit „Spiritul“. El se legitimează, arătând că el și comunitățile lui au aceeași zestre pe care cea din Ierusalim a avut-o, ca zestre originară, cu mult înaintea lui.

Așadar, experiența Celui Înviat intră sub un dublu aspect într-o categorie de experiențe pneumatice, înlăturând astfel izolarea ei și vădindu-se, în esența ei, drept o experiență mistico-pneumatică reală, dincolo de supranaturalism și raționalism, drept o pură cunoaștere „în spirit“.

6. Apostolii îi vestesc pe Domnul lor ca pe unul „sculat din morți“, „înviat“, și „înălțat la cer“. Nu există nici un dubiu că în epocă totul era asociat, într-un fel sau altul, și cu unele reprezentări fizice. Aceasta corespunde într-un tot conceptiei ei și conceptiei antice despre lume. Dar cel care crede că trebuie să rețină reprezentarea fizică a celui „sculat din morți“ și a celui „înviat“, acela trebuie să știe că va fi nevoit să facă același lucru și în legătură cu expresia „înălțat la cer“. Căci „înălțarea“, în sensul simplu al cuvântului, este și ea o reprezentare spațială, presupune o prezență în spațiu și deci vechea reprezentare potrivit căreia „cerul“, adică împărăția veșnică a lui Dumnezeu, s-ar afla undeva foarte sus în spațiu. Această reprezentare nu era deloc dificilă în lumea antică, pentru care „cerul“ era încă asociat totdeauna cu reprezentări spațiale. Pentru noi însă cerul sau lumea veș-

nică a lui Dumnezeu este la fel de puțin situată în spațiu sau timp ca însuși Dumnezeu, ea sălășluind în veșnicia lui Dumnezeu. Iar aceasta din urmă este fără de spațiu și fără de timp. Prin aceasta, expresiile „sculare din morți“, „înviere“ nu își pierd sensul. Spre deosebire de ideea „nemuririi“, care, de fapt, neagă faptul de a fi murit cu adevărat, ele exprimă *revenirea* din starea de moarte adevărată la viața adevărată, ba chiar intrarea abia acum în viața deplină și propriu-zisă. Și, potrivit concepției biblice, ele nu se referă numai la corp. Nu corpul moare, ci omul. Ori, atunci când moare, omul se cufundă și ca suflet în starea de moarte², în „înfricoșătoare noapte a morții“, din care numai puterea lui Dumnezeu îl poate salva, trezi și înălța, iar dacă vrea să trăiască are nevoie de trezire, de scoatere din Hades și din umbra morții, de scularea din „morți“. Desigur, potrivit reprezentării lui Pavel, aceasta este asociată și cu o refacere trupească. Dar, cum s-a relevat adesea, aceasta nu reprezintă pentru el o sculare, din morți a vechiului trup sau o „înviere a cărnii“. Dimpotrivă, plecând de la premisele sale, el ar fi respins hotărât această reprezentare. Asta deoarece „carnea“ este pentru el opusul dumnezeiescului. Ea trebuie să piară, așa cum piere și putrezește sămânța atunci când e sădită în pământ, iar „învierea trupească“ este pentru el mai degrabă o înzestrare cu trup *nou*, cu totul diferit, „*spiritual*“, pe care Dumnezeu l-a prevăzut și pregătit dinainte ca pe un veșmânt nou cu care urmează să fim îmbrăcați. În această direcție ar trebui să se îndrepte și gândurile noastre dacă dorim

² Moartea nu înseamnă pierderea existenței, ci a vieții. Moartea este opusul vieții, și nu al existenței. Nici corpul nostru carnal nu se sustrage existenței atunci când moare, ci își pierde doar *funcția* existenței, pe care noi o numim „viață“. În calitate de om viu, el posedă capacitatea de a se reînnoi și apăra în fața pieirii. El își pierde această capacitate atunci când moare, și abia atunci intervine descompunerea lui în elementele sale. El se descompune, dar, în ce privește elementele sale, el nu se sustrage existenței înseși. Așadar, sufletul nu se cufundă în ne-ființă, ci în moarte, adică acolo unde încetează funcția lui vitală. Această stare este numită în *Scriptură* ațipirea în „Hades“ (greșit = iad) și este comparată cu somnul, a cărui esență este, într-adevăr, o viață depotențializată. Și mai mult se apropie de această moarte a sufletului starea de înconștiență sau letargia și tocmai ca înconștiență letargică desăvârșită, ca stare de descompunere, așadar ca lipsă de viață, și nu ca lipsă de existență, trebuie să concepem starea sufletului despărțit de organele sale vitale.

să ne formăm anumite reprezentări despre noua viață dăruită prin înviere. Nici noi nu ne putem închipui o viață a spiritului fără ca spiritul să aibă un organ prin care să se manifeste. Ori, organul spiritului este trupul. Iar expresia „trup spiritual“ arată în mod clar și fericit faptul că acest organ nu este un trup carnal, și nici „carne transfigurată“ — o contradicție în sine — ci este el însuși de „natură spirituală“, adică, în limbajul *Scripturii*, ceva absolut miraculos, care depășește închipuirea noastră, ceva analog naturii spiritului, dar nefiind, prin aceasta, legat el însuși de un aici sau acolo, de un acum sau atunci, așadar în nici un caz un corp, care, într-adevăr, este inseparabil de determinarea materială și spațială³.

7. Dar, oricât am încerca să ne facem propriile idei despre aceste lucruri, ceea ce contează este, în orice caz, faptul că Christos însuși, mort cu-adevărat, readus de Dumnezeu la viața adevărată și la slava veșnicei vieți dumnezeiești, este desăvârșit, este adevăratul Christos; și că, prin el, așteptăm același lucru — acesta este sensul

³ Frank, respectatul dogmatician al ortodoxiei lutherane conservatoare, nota încă în 1880 în lucrarea sa *Sistemul adevărului creștin*, vol. II, p. 461: „Desigur, ipoteza unei identități materiale a trupului înviat cu cel pămânesc ar fi de neînchipuit. Dar nici *Scriptura* nu se referă la acest lucru de neînchipuit, întrucât nici Pavel nu se gândește la învierea unui corp psihic și material, ci a unui pneumatic. Ideea unei identități materiale este cu atât mai precară cu cât o asemenea identitate nu există nici în timpul vieții pământești, dimpotrivă, materia trupului se află într-o continuă schimbare. Esența trupului este forma sa, așa cum se menține ea mereu și mereu și în timpul existenței pământești, în pofida permanentei transformări materiale. Despre această (formă, prin urmare nu despre substanța materială) trebuie afirmat că va fi restituită sufletului despărțit.

„Forma“ nu reprezintă aici conturul geometric al corpului, ci principiul construcției lui și plămuirii lui. Atunci „trupul“ nu este nimic altceva decât organul sufletului, grație căruia își „clădește corpul“. Această speculație a lui Frank poate fi acceptată de noi și nu se abate de la cele prezentate anterior și se înscrie într-o oarecare măsură pe linia speculațiilor lui Pavel, putând fi chiar folosită, cu condiția să fie luată ca o posibilă speculație, și nu ca o propovăduire. În același timp, este clar că nici pentru Frank nu există o înviere a „cărni“, că și pentru el invocarea „mormântului deschis“ nu are sens, fiind socotită chiar imposibilă. Din păcate, el nu a valorificat practic această evităntă abatere a sa de la concepția naivă și „apostolică“, a evitat chiar și concluzia inevitabilă pentru evenimentul Paștelui. Dacă, în calitate de om de încredere și de garant al atâtor „pozitiviști“, ar fi făcut acest lucru, s-ar fi evitat multă gâlceavă.

cunoașterii creștine prin credință, o cunoaștere care și pentru noi, ca și pentru El, se naște întotdeauna din spirit și numai din spirit. Problema dacă corpul ține de ființa acestui Christos și de propria noastră ființă deplină nu este în nici un caz o problemă de natură religioasă, ci una fiziologică, ea neținând de mărturia credinței. Iar fiecărui din cei contestați îi vom spune că „Înviatul din morți“ vrea să fie „mângâierea noastră“, și nu un chin pentru propria noastră conștiință a adevărului. Și, pentru o adevărată înțelegere a experienței învierii, îl vom îndruma spre viziunea spirituală, așa cum o înfățișează *Isaia* 6.

Povestirile mai târzii despre „mormântul gol“ le vom categorisi la fel ca pe povestirile care s-au urzit ulterior în jurul nașterii lui Iisus: drept legendă sacră, în care se oglindește, potrivit cu formele intuitive din acele vremuri, raportul irațional dintre veșnic și efemer. Pentru noi, ele păstrează valoarea unor neasemuite, a unor riguroase simboluri și ideograme ale misterului însuși. Noi nu dorim ca ele să lipsească din *Biblia* noastră și cu atât mai puțin din reprezentările plastice ale bisericilor noastre sau din expresia imnică a pietății noastre. Noi putem face acest lucru fără a nesocoti datoria față de cea mai strictă veridicitate, cu condiția să rămânem conștienți de cealaltă datorie, fără împlinirea căreia nu poate și nu trebuie să existe astăzi nici studiul *Bibliei* și nici învățătura creștină care, de fapt, ne educă pe noi și veacul nostru pentru o înțelegere adevărată și pioasă, pe de o parte, a nimbului de legendă care înconjoară povestirea *Sfintei Scripturi* și care ne însoțește, ca problemă, de la prima până la ultima pagină a *Bibliei*, pe de altă parte, a demnității și frumuseții și conținutului profund care caracterizează povestirea biblică chiar și acolo unde ea este legendă și, în sfârșit, a faptului că până și în mitul și legenda sacră, până și în creația inconștientă a spiritului popular și comunitar acționează aceeași forță care acționează și în profetismul lui Israel, în poezia lui psalmică, în literatura lui și în istoria lui: chiar spiritul divin veșnic, care este, în toate formele sale de manifestare, spiritul revelației și al adevărului.

SLUJBA TĂCUTA

Pentru a-i conferi numinosului și în cultul nostru o influență mai mare trebuie să ținem seama de cele ce urmează¹.

* * *

Tăcere sfântă, născută din liniște,
Zăgaz ești al valurilor din adâncuri.

Aceste versuri provin dintr-o scriere a quakerilor despre *silent Worship*, adică despre slujba tăcută. Cartea a fost tradusă în limba germană² și vrea să ne dea o idee despre slujba ținută în tăcere, așa cum se obișnuiește în cercurile quakerilor din vremea lui George Fox și până în zilele noastre. Ea este cea mai spiritualizată formă de slujbă religioasă care s-a practicat vreodată. Ea cuprinde un element care nu ar trebui să lipsească din nici un cult, dar care este extrem de neglijat în cultul protestant, așa cum am arăta deja mai sus. Ar trebui să îl învățăm din nou de la quakeri și să-i redăm astfel slujbei noastre religioase o solemnitate pe care am pierdut-o.

1.

Tăcerea cultică poate fi, în general, de trei feluri: tăcerea numinos-sacramentală, tăcerea în așteptare, și tăcerea care unește.

Tăcerea *numinos-sacramentală* este indicată în cuvintele psalmice:

„Tacă în fața Lui întreaga lume.“

¹ Text publicat anterior în *Die Christliche Welt*, 1920, nr. 36.

² Violet Hodgkin, *Schweigender Dienst*, în germană de P. Baltzer, Tübingen, 1922, cu o prefață de R. Otto.

Asemenea mari acte ale tăcerii erau binecunoscute, în cult, nu numai în Israel, ci și la alte popoare. Ele sunt punctele sacramentale culminante ale cultului și reprezintă momentul în care este trăit *numen praesens*, în care „Dumnezeu este în mijloc“. Tot ceea ce îl premerge în cult este doar o pregătire pentru el, pentru momentul despre care sunt valabile cuvintele: „Neîndestulătorul aici devine fapt“. Ceea ce înainte era posedat doar neîndestulător sau era doar dorit devine acum un act real: experiența apropierii harice a supralumescului, a „venirii Domnului la poporul său“. O astfel de „transformare în fapt“ a neîndestulătorului este un sacrament. Iar ceea ce oferă, ce acompaniază sau pregătește el este sacramental. Tocmai de aceea o asemenea tăcer este o tăcere sacramentală. Israel avea această tăcere sacramentală în cultul său. Liturghia catolică o are în clipa „transsubstanțierii“.

În schimb, tăcerea în *așteptare* are un alt sens decât cea sacramentală. Atunci când quakerii se adună pentru a tăcea împreună, aceasta devine o așteptare și are o dublă valoare. În primul rând, aceea a unei cufundări, adică a unei desprinderi de ceea ce este divers și dispersat și a unei concentrări înăuntru. Prin aceasta, însă, în al doilea rând, are valoarea unei pregătiri pentru condeiul scribului rapid, pentru arcu încordat al arcașului în așteptare, pentru lira acordată a cântărețului divin. Această tăcere nu este încă amuțirea în prezența numenului, ci așteptarea sosirii și „insuflării“ spiritului și a vorbirii lui. Dar această tăcere în așteptare trece în cea sacramentală. *Silent worship* poate rămâne în întregime mută, vorbirea spiritului poate lipsi. Oamenii se despart așa cum s-au adunat, fără a fi auzit vreo muștrare sau vreo laudă. Și totuși solemnității nu pare să-i fi lipsit ceva, căci tăcerea devenise sacramentală. În tăcere era de față eternul, el era prezent, iar prezența lui s-a făcut simțită și fără cuvinte exterioare. Solemnitatea tăcută a fost un sacrament.

Desăvârșirea tăcerii sacramentale este atinsă însă prin unire, prin sentimentul de a aparține comunității și de a deveni una cu ea, adică prin „comuniune“. Tăcerea în așteptare și cea sacramentală se desăvârșesc în tăcerea care *unește*. Un astfel de act de comuniune este, de fapt, și „slujba tăcută“ a quakerilor, și anume în dublul sens al comuniunii: ca unire și comuniune launtrică cu nevăzutul prezent și, totodată, ca unire a celor mulți printr-o

relație reciprocă mistică. Tocmai în aceasta constă cea mai neechivocă înrudire lăuntrică dintre cele două forme de cult care, exterior, par doi poli opuși ai culticului, adică dintre reculegerea quakeriană și slujba religioasă. Ambele sunt solemnități sacramental-numinoase, ambele înseamnă comuniune, ambele au, deopotrivă, o năzuință lăuntrică, nu numai spre o prezență numinoasă (*to realize a presence*), ci de-a dreptul spre o unire mistică într-o formă reținută.

2.

„Slujba tăcută“, în forma ei desăvârșită, așa cum o au quakerii, nu este posibilă într-o „biserică“, în sensul pe care îl dăm astăzi cuvântului, ci numai într-o „frăție a spiritului“ restrânsă, intimă și închisă. De-ar da Dumnezeu ca așa ceva să se nască odată și la noi, nu ca o biserică diferită, alături de bisericile noastre, și nici ca o sectă, ci ca un cerc de entuziaști care se adună și care redescoperă zestrea originară a bisericii primitive: spiritul și darurile lui. Încă și mai puțin posibilă este imitarea tăcerii sacramental-numinoase în formele slujbei în cazul cultului protestant. Și tot ceea ce merge în această direcție merge pe o cale greșită. E adevărat că cina lui Christos este celebrarea evenimentului de pe Golgota și că acest eveniment este evenimentul numinos absolut în istoria omenirii: prezența în cel mai înalt grad a divinului, dar cina nu este câtuși de puțin o slujbă religioasă, iar slujba a devenit o denaturare istorică a formei ei originale. Conform sensului originar al primei ei celebrări și al instituirii ei, ea nu este un ritual public și cu atât mai puțin o dramă interpretată de unul sau de puțini oameni în fața unui grup de spectatori, ci un mister delicat trăit de un grup restrâns de frați într-un ceas și timp anume, unul care trebuia pregătit intens și care era un lucru prețios și rar. În cercurile protestante, ea ar trebui despărțită cu totul de slujba religioasă regulată și de masă, ar trebui să apară sub forma unor celebrări speciale desfășurate seara sau în liniștea nopții și ar trebui sustrasă în întregime activităților tradiționale, obișnuite, de masă, și ar trebui să devină lucrul cel mai intim pe care îl poate oferi cultul creștin.

Totuși, pe de altă parte, îi putem conferi și serviciului divin duminical, desfășurat în comun o solemnitate pe care acesta nu o are încă, creându-i un punct culminant, de vârf, specific slujbei tăcute, unul care este numinos-sacramental, căruia nu îi poate lipsi tăcerea în așteptare și care, cel puțin pentru cei exersați, poate deveni un act al unirii. Am putea-o face printr-un act tăcut și solemn, care, fără aportul aparatului de cult și mitologiei „transsubstanțierii“, în simplitatea lui deplină și în spiritualitatea lui pură, ar putea fi mai adânc sacramental decât slujba dorită iarăși de mulți în zilele noastre. Nu trebuie decât să urmărim indicațiile mute pe care ni le dă slujba tăcută.

Dar care este oare esența sacramentalului? Ea este, de fapt, ceea ce spun cei din fracțiunea catolicizantă a bisericii anglicane: *real presence*, prezența reală a însuși transcendent-sacralului în adorație, comuniune, luare în posesie și bucurie. Numai acel cult care oferă și procură acest mister este desăvârșit și doar el poate satisface în mod durabil un suflet religios. Și pentru că în slujba noastră religioasă și obișnuită nu se prea ține seamă de acest fapt, vedem cum astăzi — lucru cu totul de înțeles —, apar din nou, în mod turbulent și convulsiv, tot felul de mișcări „catolicizante“, „ritualiste“, „sacramentale“.

— Dar — s-ar putea întreba cineva — are vreun sens să pui problema „prezenței divinului“? Oare nu cade orice reprezentare sacramentală de la sine? Nu este oare Dumnezeu „omniprezent“ și „cu adevărat prezent“ întotdeauna, în orice vreme și în orice loc?

Asemenea păreri sunt emise într-adevăr printre noi, și chiar cu un aer firesc care contrazice clar mărturia trăirii religioase și a autenticității ei, atât de clar încât ești îndemnat și poți ajunge să îndrăznești odată ca, așa cum spune Luther, „să provoci mari supărări marilor măgari“. Astfel, vom spune că această teorie despre „omniprezența“ lui Dumnezeu — ca și cum el, dintr-o nevoie ce ține de natura sa, ar trebui să fie în tot locul și în fiecare moment, asemenea unei forțe naturale în spațiu — este o găselniță abstractă a metafizicii speculative, despre care *Scriptura* nu pomeneste nimic. Ea nu cunoaște nici o „omniprezență“, nici ca expresie, nici ca problemă, ci numai pe Dumnezeu care este acolo unde vrea să fie, și nu acolo unde nu vrea să fie, adică pe *Deus mobilis*, care nu este o ființă răspândită peste tot, ci un mister

sublim, care vine și pleacă, care se apropie și se îndepărtează, care își are timpul și ceasul său și a cărui apropiere sau îndepărtare cunoaște toate treptele și gradele posibile. El poate să ne fie mai „aproape decât propriul suflet“, dar și la mii de leghe depărtare. Ceasurile „venirii“ și „cercetării“ sale sunt ceasuri solemne rare, care se deosebesc esențial nu numai de cotidianul profan, ci și de starea de încredere liniștită a credinciosului căruia i se pare a trăi tot timpul înaintea chipului lui Dumnezeu. Acestea sunt punctele culminante ale vieții spirituale. Ele nu numai că sunt rare, dar și *trebuie* să fie rare de dragul nostru, deoarece nici o creatură nu suportă apropierea totală a maiestății, cu toată beatitudinea și groaza pe care o provoacă, atunci când ea se petrece des și pentru timp îndelungat. Totuși, ele trebuie să survină uneori, pentru că ele sunt sclipirile și împlinirile înfierii noastre, fericite în sine și cu efect mântuitor. Ele reprezintă adevăratul sacrament, față de care orice liturghie solemnă, oirce slujbă și orice ritual din întreaga lume nu este decât o reprezentare copilărească. Iar o slujbă religioasă care conduce spre un asemenea mister și spre manifestarea lui plină de har ar fi una adevărată.

3.

Dar poate oare o slujbă religioasă să facă asta? Poate oare să o facă slujba noastră protestantă? Eu cred că da. Dumnezeu vine numai unde vrea. Dar el vrea să vină la o chemare adevărată și unde există o pregătire temeinică. Ambele depind numai de noi sau, în cazul cultului, de un oficiant sensibil și înțelept al liturghiei, de unul care cunoaște înalta artă ca, prin forma și îmbinarea predicii, cântecului, rugăciunilor solemne, prin ritmul subtil al încordării, destinderii și tensionării maxime să conducă adânc înlăuntru, să intensifice reculegerea rugăciunii împreună, astfel încât ea să devină implorare și să-l facă pe cel veșnic ca, pe baza făgăduielii sale, să coboare, pentru ca în cele din urmă, în slujba sacramentală și în tăcerea unificatoare, să aibă parte de sacramentul venirii Domnului. Toate acestea și-ar putea găsi loc în oricare din formele liturghiilor noastre protestante, atât în cele „reformate“, cât și în cele „luterane“. Mie personal, în

calitate de luteran, procesul exterior mi se înfățișează astfel:

Prima parte a slujbei trebuie să ajungă repede și fără prea mare ocol la predică și să se încheie cu un scurt cântec de încheiere și cu acorduri finale de orgă. Anunțurile, făcute de la un pupitru, creează o pauză pentru destindere și o cezură înainte de partea a doua a slujbei. Această parte a doua trebuie să fie concisă, dar în nici un caz un apendice și un ultim ecou a ceea ce a premers, ci un al doilea punct culminant, care se înalță încă și mai sus decât primul. El trebuie să ia forma unui act de mare adorație, iar împlinirea lui trebuie să fie celebrarea apropierei Domnului în tăcere. Mergând spre această împlinire sufletul nu parcurge linia dreaptă a unei tensiuni uniform crescătoare, ci, dimpotrivă, cunoaște culmi și abisuri, înălțări și căderi, o curgere când vijelioasă, când mai liniștită a sentimentului. Rugăciunile de adorare nu trebuie să mai fie câtuși de puțin „rugăciune publică”, ci trebuie alcătuite special pentru fiecare solemnitate în parte, trebuie să lase loc atât pentru rugăciunea liberă cât și pentru cea dinainte formulată, trebuie să se împartă pe preot, diacon și răspunsuri ale comunității, să fie segmentate, să aibă cezuri, să asigure o alternanță între rugăciunile cu Tu și cele cu El, între cântat și vorbit, să nu constituie o adresare lungă, consistorială către Dumnezeu, ci o cunună de ofrande. Ele reprezintă culmea înzestrării charismatice. Acolo unde aceasta îi lipsește individului trebuie să intervină acțiunea maestrilor rugăciunii. Trebuie făcut apel la înalta artă a poeziei religioase, căreia trebuie să i se acorde multă libertate și care, după cum am arătat altundeva, este paralelă cu poezia cântecelor religioase și este, chiar mai mult decât aceasta, o chestiune de inspirație și de har.

Adorația începe cu o încordare puternică a sufletului: cu prefața cântată și cu *sanctus*-ul. Prefața, în accepțiunea ei religioasă veche, are o legătură evidentă cu caracterul particular al solemnității, iar acesta își pune amprenta asupra actelor de rugăciune care urmează. În acestea cucernicia curge apoi mai molcom și mai tăcut. Sufletul se lărgeste și se destinde iarăși pentru moment. Rugăciunea cântată face loc celei vorbite; acum acționează, pentru o vreme, ruga, intervenția, mulțumirea și deci diversitatea. Apoi linia urcă abrupt: diversitatea scade. Rugăciunea sfârșește în pură adorație, iar spiritul

se concentrează, ca o energie comprimată, pentru ectenie, adică pentru „invocarea cu seriozitate“, pentru epicleza sacramentală, adică pentru rugăciunea solemnă întru venirea și apropierea Celui veșnic în locul acesta și în acest ceas la chemarea bazată pe făgăduința Lui: „Domnul este aproape de toți cei care îl cheamă cu seriozitate“ (Psalmul 145, 18), de pildă în această formă:

Preotul: Doamne Dumnezeul nostru, Tu care ești aproape de toți cei ce te cheamă cu seriozitate, vino Tu însuși în mijlocul nostru pentru ca sufletul nostru să renască la lumina chipului Tău. Sau preotul:

Apropiati-vă de mine ca să mă apropii de voi.
Și vestirea:

Diaconul: Domnul este în templul său sfânt,

Tacă în fața lui toată lumea.

Comunitatea ingenunchează și domnește o tăcere deplină până când se aud de trei ori câte trei bătăi ale clopotului pentru rugăciune.

O asemenea tăcere se realizează prin încetarea oricăru-i cuvânt exterior și a oricărei atenții exterioare, dar în cel nedeprins există încă o vorbire lăuntrică, sub forma unei rugăciuni a dăruirii de sine către Cel prezent. Trep-tat însă deprinderea tăcerii crește. La tăcerea exterioară se adaugă cea lăuntrică, sabatul și liniștea deplină a sufletului și a tuturor puterilor sale, cufundarea liniștită în adâncul etern, însuși miracolul măreț al unirii.

Atunci când clopotul liturghiei a bătut pentru ultima oară, comunitatea se ridică și, în prezența plenară a lui Dumnezeu, își aduce acum cea mai sacră ofrandă: rugăciunea *Tatăl Nostru*. Preotul o cântă, iar comunitatea o încheie cu preamărirea și cu cântarea: „De departe am zărit, Doamne, tronul tău“.

Cu aceasta sacramentul ia sfârșit. Întreaga slujbă se încheie scurt și repede cu o postcomunitate, un *benedicamus* și o binecuvântare și cu un cântec final al comunității³.

³ Cf. *Stille zu Gott* de Altmman și Blümel, Trewendt & Granier, Breslau, 1921. O culegere de celebrări ale serviciului divin având ca punct culminant „reculegerea în tăcere“. Și R. Otto, *Anbetung. O rugăciune de altar cu „slujbă tăcută“*. Editura revistei *Christliche Welt*, Marburg, 1922 și *Zur Erneuerung des Gottesdienstes*, în *Theologische Blätter*, 1923, nr. 6.

CE ESTE PĂCATUL?

Dacă vrei să fii fără păcat și desăvârșit, nu te depărta de Dumnezeu.

Meister Eckhart

1. Din cercetările noastre asupra sacralului rezultă înțelegerea propriu-zisă și mai adâncă a „păcatului“ așa cum apare el în concepția creștină și cum este redescoperit de Luther în toată puritatea și profunzimea sa. El este pur și simplu opusul valorii sacralului. Prin aceasta sunt relevate numaidecât toate elementele păcatului, ceea ce înseamnă că: a) Păcatul, ca fapt izolat, ca stare morală, ca atitudinea sufletească durabilă, ca trăsătură permanentă a individului sau a celor mulți sau poate chiar a speciei om, este pervertirea și opusul a ceva ce trebuia să fie, este o lezare a unei valori obiective și neapărat valabile, o încălcare a normelor pur și simplu condamnabilă. b) Dar această încălcare a normelor nu este din capul locului și în sensul ei prim o încălcare morală, iar ceea ce a fost lezat nu este din capul locului și înainte de toate o valoare morală, ci una „cu totul alta“ și totodată o valoare mai înaltă decât tot ceea ce este numai moral. Aceasta înseamnă că, dacă desemnăm drept „rău“ non-valoarea și contravaloarea morală, păcatul nu este din capul locului, potrivit definiției, răul ca atare, ci ceva independent de acesta, care poate fi prezent chiar și atunci când nu există nici un rău. c) Dar odată cu tot mai buna cunoaștere a valorilor obiective este recunoscut în tot mai mare măsură atât păcatul drept rău, cât și tot ceea ce este rău drept păcat. Prin aceasta, cele două noțiuni nu se identifică, ceea ce de altfel, nu este posibil, dar își suprapun în tot mai mare măsură sferele — fără a ajunge totuși vreodată la o suprapunere completă. Sfera păcatului o acoperă în întregime pe cea a răului, dar în același timp o depășește întotdeauna. d) Așadar, și pe cea mai înaltă treaptă de dezvoltare și maturitate răul nu este decât o parte a păcatului, dar una foarte mare și totodată principalul domeniu a manifestării lui exterioare. De fapt, acum răul este recunoscut ca urmare și ca efect al păcatului, iar izbăvirea de păcat este în același timp izbăvirea

de rău. Sau, invers spus: numai izbăvirea, înțeleasă religios, conferă și eliberarea morală și atingerea ideal-moralului.

2. Ideal-moralul are două rădăcini principale din care crește și din care crește, așadar, și răul, care este perversitatea lui. a) Binele moral este, pe de o parte, „ceea ce este drept“, adică idealul în ce privește relațiile dintre oameni în conformitate cu ideile despre dreptate și cu ideile încă și mai înalte despre iubirea între oameni. Ceea ce îi este opus este „nedrept“ și, ca nedrept, rău. b) Pe de altă parte, abstracție făcând de relațiile dintre oameni, binele este idealul în ce-l privește pe omul ca atare, este imperativul „spiritualizării“ proprii noastre ființe, trecerea ei din sefra datului natural și al jocului instinctelor și al impulsurilor instinctuale în aceea a „umanului“, trecere care se înfăptuiește prin formarea personalității și a caracterului. Contrariul ei înseamnă vulgaritate, sălbăticie, dorință de a menține subumanul din noi, care duce mai apoi la animalizare, înseamnă o atingere adusă spiritului care trebuie să se nască în noi înșine. Iar acest lucru este și el rău și constituie cealaltă fațetă a răului. Această a doua fațetă a răului o putem numi „desfrâu“. S-au avut în vedere ambele aspecte, faptul de a nu fi drept și desfrâu, atunci când s-a indicat ca motiv al păcatului *concupiscentia*, lăcomia. Prin aceasta erau vizate în primul rând cele două aspecte pomenite la punctul b): interesul instinctiv din noi, așa cum se manifestă el prin instinctele „carnale“, date de la natură, și mai cu seamă prin lăcomia sexuală. Dar era vizat și primul aspect pomenit la punctul a): pofta ca dorință de posesiune, ca egoism, care nu înseamnă numai „vulgaritate“, ci și „nedreptate“, adică lezarea aproapelui și a intereselor lui în folosul propriilor interese. Într-un ultim sens, am putea desemna rădăcina păcatului ca *superbia*, ca orgoliu, care, ca formă extremă a egoismului, devine un egocentrism pe seama și dauna altora. În același timp, s-a greșit în această desemnare datorită faptului că nu s-a făcut o distincție netă între „păcat“ și „rău“. Astfel a fost vizat în primul rând răul și nu păcatul. Această eroare este ilustrată foarte clar de Toma din Aquino în *Summa* sa, 2, 1, 71, 6, unde el definește:

„Eu însă susțin că păcatul nu este altceva decât o activitate omenească rea.“

Și la fel în cap. 77, unde el caută originea păcatului în

pofta senzuală și, totodată, principiul oricărui păcat în iubirea de sine.

3. Înainte de toate, trebuie să se facă distincție conceptuală între păcat și rău. Acest lucru este valabil cel puțin în ceea ce privește apariția sa în cursul evoluției istorice. Păcatul aparține unui cu totul alt domeniu decât răul. Nu e nevoie ca păcatul și impuritatea religioasă care decurge din el să aducă o atingere fie și celei mai neînsemnate valori morale, pentru ca ele să fie totuși cea mai groaznică povară sufletească. Păcatul poate consta pur și simplu într-o eroare rituală sau cultică, dar nu trebuie să rezide, în mod necesar, de la început într-o faptă numai exterioară, ci poate consta doar într-o stare sufletească de nepăsare delăsătoare, de desconsiderare sau de dispreț, în refuzul singular sau permanent al unei atitudini sufletești cuviincioase. De asemenea, el nu apare numai ca „încălcarea a unei porunci a zeilor sau a lui Dumnezeu“. El poate apărea în toată gravitatea lui și poate stârni o teamă chiar și acolo unde reprezentarea divinităților nu este deloc sau nu este clar conturată. Dar, în esența ei, ea este o lezare din neglijență sau conștientă a unui obiect numinos, oricare ar fi acesta, și, în acest sens, o atingere adusă într-o formă oarecare valorii obiective cu totul aparte a augustului. Ca atare, ea este uitarea și neglijarea cinstirii, care constă în manifestarea sentimentelor pur religioase, adică a celor numinoase. Dar el se „schematizează“ curând, încă de la cele mai vechi începuturi ale sale, deoarece în sentimentele pur numinoase intervin schemele lor: sentimentele de sporită venerație, de respect profund, de încredere, de recunoștință, de îndatorare etc. Conținutul acumulat al acestor elemente iraționale și raționale dă naștere la ceea ce am putea numi o mai matură „umilință“ religioasă. Aceasta este, la rândul ei, slujirea și recunoașterea ideală a obiectului transcendent. Pornind de la ea, esența „păcatului“, care este opusul ei, ar putea fi definită prea bine drept *superbia*, așadar drept contrariul datorat neglijenței sau conștient, al umilinței. Numai că trebuie să ne fie clar faptul că aici *superbia* ține de altă sferă decât cea amintită înainte. Acest lucru poate fi lămurit cel mai bine în felul următor. Umlința, în sensul ei adevărat, este un ideal numai ca atitudine sufletească religioasă. Față de oameni (și față de anumite ființe, eventual supranaturale, nevăzute și foarte puternice, dar care nu au și caracterul

numinos al ciudatei valori a augustului), venerația, teama, iubirea, recunoștința. ș.a.m.d. ar fi posibile și ideale, dar nu și umilința. Ea nici nu trebuie să apară în simpla morală. Căci a fi umil față de oameni este un păcat, adică, în fond, o formă subtilă de idolatrie. Același lucru se poate spune și despre acea *superbia*. Nu este posibil să fii *superbus* atât față de oameni cât și față de Dumnezeu în același sens al noțiunii și numai cu o diferență de grad. Așadar, păcatul e „*superbia*“, dar nu *superbia*.

4. Păcatul, așa cum a fost el descris mai sus, cuprinde deja, alături de elementele sale numinoase fundamentale, și elemente raționale. Dar, până acum, nu neapărat pe acele elemente raționale pe care noi le-am socoti o încălcare a unei cerințe „morale“. Sentimentele numinoase de umilință pot fi pătrunse, în mare măsură, de cele intense, dar omenești, așadar raționale, de teamă și respect, de încredere și iubire. Însă, cu toate acestea, obiectul lor ca atare nu a devenit încă ceva de felul unei „ordini morale“ sau un legislator moral, și nici măcar o voință morală. Iar slujirea acestuia, ca slujire sufletească și ca ritual și cult poate fi încă, teoretic, pe deplin lipsită de idealul „umanității“, al dreptății sau al iubirii de aproape. Sau, folosind limbajul catehismului nostru s-ar, putea să apară aici cele trei porunci ale primei tăblițe, dar s-ar putea ca a doua tăbliță să lipsească încă cu desăvârșire. Ființa de dincolo ar putea fi un „dumnezeu plin de răvnă“, care veghează asupra „onoarei sale, care ar putea pretinde slujire în sensul celei mai mari frici, încrederei, iubiri, dar care, luat în sine, ar putea fi neutru față de orice imperativ al moralei private și publice, față de orice dreptate, față de orice bunăcuviință, față de orice iubire de oameni și de aproape, ar putea fi indiferent față de și dincolo de bine și rău. Dar niciodată față de „păcat“. De-ar fi așa, pe acel dumnezeu l-am socoti, din punct de vedere creștin, un idol. Și pe bună dreptate. Căci vom spune: conceptele de rău și păcat se întrepătrund în mod necesar, și anume în următorul fel: prin subsumarea reciprocă a categoriilor de rău și păcat, adică prin întretărirea reciprocă a sferelor conținutului lor.

5. În primul rând: a) Păcatul se subsumează răului. Odată cu o tot mai bună cunoaștere morală se cunoaște și se recunoaște și faptul că păcatul este totodată rău, că *anosion* este totodată *adikaion* sau, în termeni biblici,

că *hamartia* este totodată *anomia*, 1 Ioan. 3, 4: „*He hamartia estin he anomia*“. Aceasta din urmă nu este o definiție a păcatului, ci o judecată sintetică, așa cum o arată fraza anterioară, întrucât, mai întâi, ea prezintă clar două concepte ca separate, dar apoi îl dă pe unul ca atribut al celuilalt: „*Pas ho poion ten hamartian, kai ten amonian poiei*“. O asemenea determinare, care nouă ni se pare banală, nu este superfluă într-o epocă în care esența religioasă nu apucase să fie întrepătrunsă pe deplin, și cu un aer firesc specific catehismului, cu moralul. (Din păcate, cu frecventul efect secundar cea dintâi este înghițată în întregime de cel din urmă și păstrată doar ca o etichetă ocazională.) Refuzul încrederii cuvenite, al atenției, al respectului, al recunoștinței, al recunoașterii, al unei anumite ținute sufletești în general, este întotdeauna un rău. În comportamentul față de divin el este cel mai rău dintre rele, este pur și simplu răul, deoarece lui i se cuvin toate acele lucruri, și într-o măsură fără egal.

6. Dar, de asemenea: b) Răul și ilegalitatea se subsumează păcatului. *Anomia* este și *hamartia*, iar asta în întregime și pe deplin. Fapta imorală devin delict religios. Această trecere în sfera a ceea ce este contrar normelor și pătrunderea într-un domeniu axiologic ciudat de nou o resimțim cu toți — cu condiția ca noțiunea a ceea ce la început ni se părea doar contra moralei să capete pentru noi acea nuanță nouă și acel sunet neobișnuit de profund — de îndată ce nu mai vorbim de ilegalitate, ci de crimă, de îndată ce vorbim nu numai de rău, ci și de nelegiuire, nu numai de viciu, ci și de pierzanie, nu numai de simpla crimă, ci și de ceva blestemat. Acest lucru iese în evidență cel mai clar în expresia, desigur, aproape cu totul uzată, dar la origine pur religioasă: *Heillos*¹. „Mântuirea“ (*Heil*), în acest cuvânt compus, reprezintă o valoare pur religioasă și totodată obiectivă, ea neînsemnând „mântuirea mea“, adică mântuirea ca valoare subiectivă, ci idealul și ceea ce trebuie să fie în sine însuși. Iar cel pierdut (*heillos*) nu este cel lipsit de fericire sau bucurie, ci cel ce aduce o atingere valorii obiective cu totul incomparabile a sacrosantului.

¹ *Heillos*, în germană, înseamnă în mod curent „pierdut“, „irecuperabil“ în sens moral și uman. R. Otto se referă însă la sensul etimologic, trădat de compoziția cuvântului: *heil-los*, „fără mântuire“, „de nemântuit“, „de nesalvat“. (N.tr.)

O asemenea trecere a răului în păcat nu apare numai pentru că poruncile morale care au fost date de zei sau de Dumnezeu și care au fost încălcate au fost recunoscute, adică păcatul nu este pur și simplu o încălcare a unei porunci în măsura în care aceasta este înțeleasă ca dată de „voința lui Dumnezeu“, ci în măsura în care este recunoscută aici atingerea adusă valorii augustului însuși, adică atingerea adusă însăși „slavei divine“. Căci „slava lui Dumnezeu“ este valoarea augustului în sine și pentru sine. Valorile obiective, cu cerințele lor necondiționate, nu se nasc prin impunerea unei voințe, fie ea și divină, ci izvorăsc din valoarea divinului însuși și sunt mlădițele ei. Iar cel ce păcătuiește nu aduce atingere numai voinței lui Dumnezeu, ci și lui Dumnezeu însuși. El săvârșește un sacrilegiu, pentru că sacrilegiul este o atingere adusă sacru-lui însuși. Devenind păcat, răul devine sacrilegiu. Aceste relații se oglindesc limpede în mărturisirea fiului risipitor.

Tată, am păcătuیت față de cer și față de tine.

Delictul moral, adică neglijarea datoriei filiale, aten-tează chiar la „cer“, aduce atingere sacru-lui însuși și nu e numai rău, ci și nelegiuit.

7. Așadar, nu există rău care să nu fie în același timp și păcat. Iar atunci când vorbim de păcate, cele mai multe dintre acestea sunt, de fapt, prin conținutul lor, delictate din sfera morală: din domeniul „desfrâului“, al „nedrep-tății și al absenței iubirii dintre oameni. Dar ar fi greșit să credem că păcatul este numai atât și că slujirea „slavei lui Dumnezeu“ poate avea loc numai prin acte sau atitudini ce aparțin acestui domeniu al moralei. Dim-potrivă, și aici păcatul este în primul rând ceva ce ține pur și simplu de domeniul relației religioase: refuzul, împiedicarea sau neglijarea funcțiilor sufletești pur reli-gioase, a venerației și a cucerniciei față de Dumnezeu, a credinței, a fricii, a iubirii înseși, care pot și trebuie să apară toate în ele însele și doar pentru ele însele chiar în lipsa oricărei relații morale, ca de pildă în viața tainică cu Christos în Dumnezeu, în atașamentul nemijlocit și deschiderea față de Dumnezeu și față de lucrarea cuvân-tului și spiritului lui. Desigur, un asemenea păcat este rău în sensul primei subsumări amintite, dar conținutul lui nu cuprinde „rele“, ci lezări de prim rang ale divinului și, ca atare, este mereu, chiar și pe cea mai înaltă treaptă, ceea ce era deja, într-o formă brută, pe cea mai de jos și în cel dintâi sens: o încălcare *sui generis* a normelor și un conținut cu totul autonom și ireductibil.

LUPTA CĂRNII ÎMPOTRIVA SPIRITULUI

Premisele noastre aruncă o lumină și asupra perechii de concepte carne-spirit și asupra conflictului dintre acestea. Astfel, putem înțelege deosebirea dintre interpretarea pur morală și sensul cu adevărat religios al acestor concepte și putem aprecia meritul învățaturii creștine și mai cu seamă meritul lui Luther în redescoperirea sensului autentic religios al acestor concepte. Conceptele se umplu cu conținuturi schimbătoare, care alcătuiesc totodată o scară cu patru trepte.

1. Când le punem față în față ne gândim înainte de toate la o deosebire, desemnată de obicei drept dualism, care poartă în sine un ideal „ascetico-dualist“ și care este înțeleasă mai ales într-un sens moralist. Așadar, „carnea“ este înțeleasă aici drept partea inferioară a naturii noastre, aceea a intereselor și impulsurilor instinctuale date așa cum rezultă ele din natura noastră animal-vitală, lăcomia ca tânjire după plăcerea simțurilor, este viața marilor instincte naturale de care este plină orice vietate, inclusiv noi, și care alcătuiesc baza „naturală“ a existenței noastre sufletești. Atunci, „spirit“ sunt interesele mai înalte din noi, interesul pentru ceea ce este „spiritual“ și pentru „spiritualizare“, pentru ceea ce este ideal-uman, pentru dominația și stăpânirea a ceea ce este rațional și înțelept asupra instinctualului, pentru măsură și disciplină, pentru *sofrosyne* și *kalokagathia*, pentru desăvârșire și înnobilare, pentru sublimarea spirituală a datului natural etc. „A nu însămânța carnea“, „a răstigni carnea“, „a înfrâna poftele care se împotrivesc sufletului“ — toate acestea înseamnă aici stăvilirea și subjugarea părții inferioare în favoarea celei superioare. „A însămânța spiritul“ înseamnă aici a te întoarce cu seriozitate spre interesele mai înalte, activându-le și întărindu-le prin această activare. Apar, astfel, idealurile ascetice, suspiciunea față de senzualitate, față de dorință, față de pasiuni, idealul

lui *apatheia* și al lui *ataraxia*, opoziția dintre „rațiune“ și „simțuri“, metodele ascezei practice, ale mortificării trupului și înlăturarea sau reducerea sferei instinctelor prin post, renunțare și „sărăcie“, prin frângerea voinței pe calea „supunerii“ ascetice, prin retragerea din lume și fuga de lume; apare idealul înțeleptului stoic, care, ne tulburat de patimi, trăiește numai în sferile „rațiunii“, sau acela al călugărului care se luptă cu *pathe* împotriva demonilor din el însuși și tot cu *pathe* caută viața serafică.

În același timp, simpla imagine a „cărnii“ este luată aici, foarte adesea, într-un sens realist. Aceasta înseamnă că viața aparte a instinctelor, care trebuie combătută, este echivalentă cu carnea, cu trupul și mădulele. Trupul însuși devine „fratele măgar“, încăpățânat și rebel, de care ar trebui, de fapt, să scapi și care, în orice caz, trebuie supus la cazne și înfrânt. S-a observat că ceea ce trebuie combătut, adică impulsurile, dorințele, pasiunile etc. sunt legate de excitațiile trupesc-fizice, de hrana îmbelsugată, de îngrijirea efeminată a trupului, de clocotul sângelui, de înfierbântarea și răceala lui. S-a observat legătura agitației sufletești cu diferitele organe ale trupului, cu inima și rinichii, cu fierea și ficatul, cu excitațiile organelor procreării. Agitația sufletească a fost considerată o funcție a acestor mădule și a sumei lor, a trupului carnal. Și, prin urmare, s-a crezut că s-a descoperit o „lege a mădulelor“ care este în conflict cu „legea rațiunii“, așa cum a arătat-o uneori și Pavel. Astfel, repri-marea „cărnii“ și desprinderea de „carnea păcatului“ au devenit, în sens propriu, o obligație în vederea eliberării „spiritului“ și a sprijinirii lui pentru obținerea victoriei finale în lupta împotriva cărnii. Orice etică va recunoaște că și această concepție este profund îndreptățită. Nici etica creștină nu poate să nu o recunoască, ea, care nu apreciază cum se cuvine ceea ce este adevărat în aceste puncte de vedere, chiar dacă ele îmbracă o haină materialist-realistă și capătă un accent nejustificat.

Și este pur și simplu o răstălmăcire să uiți că aceste puncte de vedere au existat pe de-a-ntregul și cu vigoare și la Luther. Încă în scrierea sa *Despre libertatea unui creștin* el face loc expunerilor ce țin, fără îndoială, înainte de toate de această primă linie de gândire.

2. De această perspectivă se leagă o a doua, înrudită și apropiată, dar care se află totodată pe o treaptă mai înaltă și duce și mai sus. Pe această a doua treaptă, carnea nu mai reprezintă latura inferioară, animal-instinctuală, nici *concupiscentia* în sensul poftei senzuale, ci „dorința” în cel de-al doilea sens, pomenit de noi la p. 172: adică mai ales ca dorință ce ține de egoismul manifestat în raporturile cu semenii. Și aici se înfruntă două porniri existente în om în mod natural: pornirea egocentrică și cea socială, a iubirii sau apropierii, pornirea spre celălalt: egoism și altruism, care sunt sădite amândouă în omul natural și care se află într-un neîncetat conflict în el. Carnea reprezintă aici propriul interes exacerbat, care dorește pentru sine și care vrea să aibă pentru sine, iar acesta luptă împotriva pornirii spre ceilalți, împotriva dăruirii de sine și serviciului binevoitor în interesul altuia. Iar „a însămânța spiritul” înseamnă aici a-ți manifesta prin fapte pornirea spre celălalt și spre apărarea intereselor celuilalt împotriva presiunii propriului interes și a realiza prin această manifestare a ei creșterea și înmulțirea lui, așa cum grâul este înmulțit prin însămânțare.

„A răstigni carnea” nu înseamnă aici atât a amorți „dorințele”, cât a amorți „egoismul” și dorința de a avea, de a stăpâni, de a fi mare pe seama celuilalt. Acest imperativ se poate înăspri „ascetic” și poate deveni imperativul de a muri ca „eu”, de a renunța la orice egoism și la orice egocentrism, ca fiind un păcat, iar atunci se poate găsi un suport teoretic în afirmația că orice egocentrism, că orice separatism, că eul și atman sunt numai o amăgire, care trebuie înlăturată printr-o înțelegere mistică mai înaltă, prin care dispare orice „eu” și orice „al meu”.

Pentru punctele 1 și 2 definitoriu este dualismul în sens strict: adică împărțirea ființei omenești în două părți sau „facultăți” contrare și subaprecierea și devalorizarea anumitor elemente sufletești în favoarea altora. Unele „facultăți” sau înclinații, sau puteri ale sufletului sunt carne, altele, spirit. Mitologic, aceste „facultăți” contrare pot fi ușor înțelese ca duhuri sau spirite ce sălășluiesc în noi și care se luptă între ele. Aici își au obârșia reprezentările despre dubla fericire, care, deși mai târziu au fost înțelese metaforic, au totuși o rădăcină realistă și aparțin dualismului psihic în sens strict.

3. Mai sus decât cele de la punctele 1 și 2 ne duce o a treia interpretare a conceptelor de carne și spirit.

Și abia prin aceasta ne apropiem de concepția creștină despre această opoziție. Pe această a treia treaptă sunt de spus două lucruri. Nu anumite straturi sau părți ale sufletului (și cu atât mai puțin trupul însuși, în opoziție cu sufletul) sunt carne, respectiv spirit. Dimpotrivă, pe de o parte, chiar și datul pur natural și instinctual-sufletesc, ca de exemplu dorințele sau pasiunile pot, în anumite împrejurări, să devină spirit. Pe de alta, și ceea ce a fost numit, la punctele 1 și 2, spirit, poate, în anumite împrejurări să devină carne. Pur și simplu tot ceea ce există în om poate deveni acum carne și „lume“, adică poate deveni piedică și povară, poate deveni ceva ce nimicește sau îngreuează, poate deveni un impediment și cea mai grea ispită, chiar și lucrul cel mai uman, chiar și cel mai nobil și mai sincer interes pentru cultură, ba chiar și dorința de a ajuta și a iubi, ca și înclinația și interesul pentru celălalt. Pe această treaptă, de o parte stă orice interes în general, în măsura în care el este numai „înclinație“ naturală, numai „interes“, făcând abstracție cu totul de orice conținut posibil al acestuia. De partea cealaltă stă însă ceea ce nu este nici măcar înclinație, ceea ce, deseori, poate coincide cu lucrul spre care suntem înclinați, dar care îi poate fi, de asemenea, opus în toate privințele și care, în orice caz, nici nu se sinchisește deloc de înclinația noastră, nici chiar de înclinația noastră nobilă, ci pur și simplu *cere*. Acesta este acel „tu trebuie“ și, în gradul cel mai înalt, acel „tu trebuie“ sacru. Aceasta este cerința idealului sacru ce nu poate fi confundat cu înclinația, o cerință valabilă atât pentru situațiile izolate, cât și pentru atitudinea noastră generală față de viață. În orice caz, absolut toate „interesele“ noastre sunt în conflict cu un asemenea „tu trebuie“, chiar și cele mai curate și mai nobile. Iar acestea din urmă, tocmai pentru că sunt în sine atât de nobile și își par lor însele atât de prețioase, sunt, uneori, și cele mai rele, cele mai greu de combătut și de supus concurenței ale lui „tu trebuie“. Căci ce este mai pur și mai sincer decât interesul copilului pentru tată și mamă? Și totuși, „cel ce nu își urăște tatăl sau mama de dragul meu, acela nu e vrednic de mine“. În fața acestei cerințe dragostea copilului devine, în anumite împrejurări, pur și simplu și întru totul carne. Iar dacă această carne vrea să lupte împotriva spiritului, atunci ea trebuie mortificată. Iar pe această treaptă această mortificare este mult mai aspră și mai im-

perativă decât mortificarea în sensul idealului dualist ascetic.

Pe de altă parte, în slujba acestui „spirit“ se pune tocmai ceea ce în sensul menționat înainte a fost carne, devenind deseori premisa necesară a spiritului și deci chiar spirit. Căci, pentru a fi oricând pregătit să slujești la porunca celui „tu trebuie“ sacru este nevoie și să fii solid așezat și pregătit în tine însuși, este nevoie de un eu întărit și unitar și de o voință de sine fermă, este nevoie de autoconservare și de autoîngrijire, ba chiar de o voință mereu proaspătă de a trăi și de a te bucura de viață, ca o condiție și ca o posibilitate a unei sănătăți pline de prospețime și robuste a sufletului, fără de care nu este posibilă o voință puternică și liberă de a sluji la porunca lui „tu trebuie“. Mortificarea cărnii și însănmânțarea spiritului nu mai reprezintă aici câtuși de puțin o divizare dualistă a sufletului și o suprimare a anumitor părți ale sufletului în favoarea altora. Dimpotrivă, ea este o schimbare radicală a sferelor lăuntrice, este o pură și completă trecere din sfera înclinației și interesului în sfera slujirii, și anume a slujirii „slavei lui Dumnezeu“. Însămânțarea spiritului devine astfel înfăptuirea intenționată, fidelă și repetată a unui act pur de slujire și deci cultivarea spiritului pentru formarea unei atitudini morale solide și de durată. Această schimbare a sferelor este ceea ce putem numi „convertire“. Nu încă, așa cum vom vedea, convertirea în cel mai înalt sens, ci „prima convertire“ sau, în măsura în care, pe baza punctului 4, ne va fi îngăduită o asemenea exprimare, „convertirea la lege“.

Dar și această convertire ar trebui caracterizată, folosind imaginile din *Scriptură*, ca „o moarte a omului vechi“. Căci și aici este vorba de o schimbare atât de totală și de o asemenea ruptură cu orice motivație lăuntrică pur naturală, de pătrunderea a ceva atât de nou în simpla sferă a naturii, de o luptă — o luptă pe viață și pe moarte — a spiritului împotriva cărnii încât numai acele imagini sunt potrivite.

4. Dar deasupra acestei trepte se înalță o a patra, pe care conceptele de carne și spirit capătă iarăși o semnificație cu totul nouă și pe care intervine ceva ce trebuie să pară la început cu totul paradoxal, ba chiar imposibil: anume faptul că ceea ce, pe treapta a treia, apare ca

spirit, devine acum carne și trebuie respins cu cea mai mare asprime: adică „legea” însăși și, odată cu aceasta, calea legalității în general. Aceasta este, la Pavel, semnificația cea mai adâncă și mai adevărată a problemei, și ea este redescoperită ca atare și în întregime de Luther și constituie la el tot ce este mai adânc și mai autentic lutherian. „Ceea ce nu izvorăște din CREDINȚA este PĂCAT”. Ceea ce stă aici față în față ca spirit și carne nu mai este, precum pe treapta întâia sau a doua, un strat sau o sferă a ființei omenești, care se opun în ea unui alt strat sau unei alte sfere. Căci omul în întregul său crede sau nu crede cu toate puterile lui sufletești. Spiritul nu este aici „voința legii” de pe treapta a treia, deoarece tocmai calea legii este respinsă aici ca potrivnică idealului. Credința și puterea de a crede este dincolo de „Lege” și nu se poate ajunge la ea pe calea împlinirii Legii, ea se află acolo unde Legea nu mai are nici o putere, unde voința conformă cu dreptatea nu mai are nici un sens, ba chiar acolo unde Legea însăși este numai ceva „intermediar”, ceva ce te abate și te stânjenește. Acum nu mai este nicidecum vorba despre ceea ce pe treapta întâia reprezenta idealul: despre curățarea de pasiuni, de patos, de afect, de dorință în general. Căci, așa cum subliniază Luther, credința este tocmai afectul cel mai fierbinte, este emoție și pasiune, este dorința cea mai puternică, dorința de viață, bine și fericire, este „Sturm und Drang”-ul sufletului, cu cel mai puternic *paschein* și *tarattein*, și este cât se poate de îndepărtată de orice „înțelepciune” stoică. Astfel, tocmai lucrurile care pe treapta întâia sunt considerate facultăți „inferioare” sunt dorite aici în cel mai înalt grad. Omul în întregul său crede, se sprijină pe Dumnezeu și se atașează de el cu toate puterile sale. Și, în sfârșit: dacă pe treapta a treia a fost vorba să se treacă din domeniul simplei „înclinații” în domeniul slujirii și al obligației, iar „înclinația” însăși a putut deveni carne, pe această treaptă idealul este iarăși înclinația inimii și sufletului, care aprinde și aduce cu sine credința: „*novi motus*”, care, ca porniri superioare, ca instincte spirituale izvorând din străfundul sufletului, situat mai jos decât orice reflecție, și din adâncurile reînnoite a ceea ce este inconștient în noi, acționează ca niște înclinații extrem de profunde și conduc voința. Numai că această înclinație este *deasupra* a tot ce este simplă obligație și o cuprinde pe aceasta ca pe ceva

păstrat, ca pe o formă retopită în ea, și astfel rămâne foarte departe de tot ce reprezintă doar o „înclinație naturală“.

Această „credință“ este ea însăși menirea ideală a omului, este pur și simplu ceea ce trebuie să fie în mod ideal, este adevărata și reala „dreptate“ și desăvârșirea ce trebuie atinsă, este sensul și scopul omului. Și, în același timp, este una care, prin esența sa, nu poate fi atinsă *propriis viribus, meritis seu operibus*, și aceasta, în fond, nu pentru că omul și puterile sale sunt, din păcate, prea slabe pentru ea, ci, mai curând, pentru că aici este vorba de o certitudine a sufletului care este cu totul în afara sferei „faptelor“, a voinței, a propriilor eforturi sau strădanii. Căci nu ți se poate porunci să crezi, acest fapt nu poate fi obiectul unei porunci sau legi și nu stă, din capul locului, în puterea ta și nu depinde de capacitatea ori voința proprie. Credința, chiar ca relație între oameni, nu este poruncită, ci „stărnită“, „trezită“, iar aceea care există între oameni și Dumnezeu este dăruită. Dacă credința este însuși idealul adevărat și dacă, așadar, tot ceea ce nu decurge din credință este sub nivelul idealului și înafara lui și, totodată, este un concurent al idealului de îndată ce vrea să se afirme în dauna acestuia și deci un păcat, și păcatul cel mai mare, atunci totul este numai și numai voință de a făptui și face, atunci *întreaga cale a legii* devine o pervertire a idealului, o rătăcire, o pseudo-slujire, o idolatrie, devine carne și lume și diavol, devine cu adevărat *superbia* despre care am vorbit mai sus.

Astfel, această concepție, cea mai înaltă și mai adâncă, despre carne și păcat se reîntoarce oarecum la origini: în ciuda tuturor idealurilor morale, idealul devine din nou într-unul și în primul rând și în profunzime religios. Idealul nu este bunătatea morală, ci sfințenia. Iar păcatul nu este în primul rând încălcarea regulilor morale, ci absența divinului și a posesiunii lui. În același timp, semnificația problemei este extrem de diferită de aceea de la origini. Căci la origini păcatul rămâne totuși ceva de felul violării unui tabu, o încălcare numai prin faptă sau omisiune a unui lucru religios *oferit* sau interzis. Aici însă păcatul este absența divinului însuși, înseamnă a nu-l avea pe Dumnezeu, și a nu dori să-l ai, și a nu dori să-l ai tocmai ca har și ca fericire, înseamnă a nu trăi, a nu te mișca și a nu fi și a nu dori să fii în cel veșnic care se deschide și se împărtășește, înseamnă în

general, rezistența creaturii de a fi absorbită în Dumnezeu și, în special, împotrivirea „omului natural“ față de harul aducător de mântuire¹.

Astfel, lupta cărnii împotriva spiritului se definește aici cu totul altfel decât pe treapta a treia. Acolo, carne este ceea ce nu vrea „să se convertească“. Aici, carne este ceea ce se împotrivește „renașterii“, a re-nașterii nu atât ca trecere radicală a voinței noastre din sfera înclinației în aceea a supunerii, cât, în sensul celui de-al treilea capitol al *Evangheliei după Ioan*, ca împotrivire

¹ În acest sens, Luther — așa cum a simțit el însuși atunci când l-a editat pe Frankfurtez, pe cel mai fidel fiu al lui Meister Eckhart — se află pe aceeași linie de gândire. Pentru el, păcatul este un concept pur religios. Păcatul este, pentru el, particularismul, individualismul, egocentrismul. Însă acest egocentrism nu este ceea ce înțelegem noi prin el, ci dorința de a fi ceva în fața lui Dumnezeu și în afara lui și împotrivirea față de unirea cu Dumnezeu. În limbajul misterios, simbolic al misticilor el este, în suita imaginilor personale ale atitudinii noastre față de veșnicie, același lucru cu unitatea în devotamentul credincios, în iubirea filială și smerenia voluntară. Și tocmai smerenia este pentru Meister idealul atitudinii noastre: după cum am văzut idealul pur și iubirea filială și smerenia voluntară. Și tocmai smerenia este pentru Meister idealul atitudinii noastre: după cum am văzut, idealul pur și simplu religios, și exclusiv religios. Iar alături de acel limbaj simbolic referitor la unitate și nedezbinare stau, la Eckhart, celelalte serii de imagini. Ele sunt de asemenea pătrunse de sentimentele și atmosfera relațiilor creștine filiale, de încredere și de o bucurie cu adevărat lutheriană (p. 123):

„Eu, spune Tatăl, vreau să-i conduc într-un loc singuratic și acolo să vorbesc inimilor lor.“ De la inimă la inimă, unul în Unul. Asta iubește Dumnezeu. El urăște tot ce e străin și înstrăinat. Dumnezeu ademenește și atrage spre Unul. (Luther: Dumnezeu vrea să ne ademenească să credem că el este adevăratul nostru tată.)

Pentru că eu ies din Sinele meu de dragul lui, el devine în întregime al meu cu tot ceea ce este și oferă (p. 92).

Voința este desăvârșită și dreaptă atunci când este lipsită de orice egoism, când renunță la sine și este plăsmuită și modelată de voința lui Dumnezeu (p. 62).

Chiar și Luther repetă cu plăcere, mai ales la începuturile sale, expresii precum: individualism, egoism, egocentrism etc., ca denumiri ale păcatului. Dar a lua acest lucru în sens moral, cum s-a întâmplat, este cu totul greșit. Ele nu înseamnă nicidecum, ceea ce Toma din Aquino a numit mai sus, ca motiv al păcatului, iubire de sine, ci sunt preluări evidente din vocabularul marilor maeștri și au sensul pur religios dat de aceia. În esență, ele nu sunt altceva decât ceea ce el numește mai târziu „neîncredere“, „necredință“, considerându-le adevăratul păcat, care, de fapt, nu e altceva decât *superbia* care nu vrea să-l preamărească pe Dumnezeu, care nu vrea ca el să fie totul în toate, ci vrea să fie „personală“, adică să-și aibă propria acțiune în afara lui și fără el.

a omului natural de a fi atras în sfera acelui *pneuma* transcendent, ca respingere naturală, mai mult, ca groază de acel „cu totul altul“ care este totuși menirea sa, ca ridicare a sferei existenței naturale împotriva celei pneumatic-divine și deci ca împotrivire față de harul supra-lumesc, față de mântuire și fericire. Apoi, convertire nu înseamnă aici a te pune în slujba imperativului sfînteniei. Nu te poți pune singur în slujba credinței, întrucît credința, în cel mai adînc sens al ei, nu poate fi impusă, ci numai trezită, adică numai dăruită. Ea este mai degrabă convertire „pasivă“, în sensul vorbeii biblice: convertește-ne și atunci suntem convertiți. Și abia acum apar experiențele tainice ale „zbuciumului pocăinței“, care nu se naște din aversiunea față de lege, ci este tocmai misterioasa rezistență a creaturii „carnale“ împotriva năvălirii și pătrunderii transcendentului ca har dumnezeiesc ce copleșește, alege, cercetează, salvează, dăruiește și se împărtășește. Tot astfel, fiind puterea trezită în om de a accepta luarea în stăpînire de către transcendent, „spiritul“ este ceva cu totul diferit față de ceea ce era pe treptele de pînă acum. În același timp, el este aici împlinirea lor superioară, prin aceea că, fără vreun merit și fără vreo acțiune proprie, înfăptuiește realmente ceea ce pe treptele anterioare era un ideal. Căci, fiind ceva trăit la modul pur religios, el atrage involuntar și neintenționat după sine toate efectele morale. Transformarea morală este realizată prin religie. Omul este sustras răului fiind sustras mai întîi păcatului. El devine bun pentru că a devenit credincios. Carnea, în sensul primei trepte, nu este suprimată, ci modelată potrivit idealului de puterea credinței în economia constituirii vieții moral-religioase în general. Pornirea spre egoism și cea spre altruism se supun regulii: „iubește-l pe aproapele tău ca pe tine însuși“. Iar Legea este anulată prin „împlinire“. Fiindcă:

a) Menirea ideală și adevărată a omului, care nu poate fi realizată prin slujirea Legii, constă în credință și în spiritul însuși;

b) Prin credință și spirit prinde viață atitudinea morală de bază, adică însăși rădăcina cea bună, care trebuie să existe pentru a conferi oricărei fapte valoarea ei intrinsecă;

c) Credința anulează Legea ca imperativ. Ea îl face pe credincios „*spontaneum ac hilarem*“, astfel încît fap-

tele drepte curg ca un pârâu din izvorul lui fără să fie nevoie de vreun imperativ;

d) Ea o anulează ca învățătură, făcându-l pe credincios „autodidact“. Ea întronează puterea de judecată intuitivă, sigură de sine și autonomă, care are nevoie de regulă cel mult ca de un sfat sau ca de un ajutor pedagogic;

e) Ea o anulează ca obligativitate. Căci obligativitatea este fără sens acolo unde se ajunge la *libertas christiana* și unde voința, devenită pe deplin liberă, este unită cu voința supremă. Ea este determinată de *novi motus*, care sunt impulsuri venite dinlăuntru, și nu imperative venite din afară. Ea este liberă prin noua *hilaritas* și *laetitia* care o cuprinde și o înalță deasupra tuturor celorlalte impulsuri. Ea este chiar „credința“ însăși, acest lucru profund mistic, care pentru Luther nu este, în fond, altceva decât prezența lui Dumnezeu în suflet și atotputernicul lui „operari“. Runestam spune²:

„Legea este valabilă numai pentru ceea ce «nu există încă». De asemenea, legea este întotdeauna expresia unei distanțe între ceea ce este și ceea ce trebuie să fie. În ce-l privește pe credincios sunt valabile cuvintele lui Luther: «Justus non debet bene vivere sed bene vivit, nec indiget lege, quae doceat eum bene vivere». Sau: un măr nu are nevoie de vreo lege pentru a face mere în loc de spini, nici soarele de vreuna pentru a străluci, nici focul de vreuna pentru a arde. (Ele o fac «sunder warumbe»)."

² Arvid Runestam, *Viljans Frihet och den kristliga Friheten. En undersökning in Luthers Teologi*, Upsala, 1921, p. 205.

IDEEA CREȘTINĂ DE PIERZANIE

Pornind de la premisele noastre ajungem, de asemenea, la o înțelegere corectă a adevăratului sens al învățaturii creștine despre nevoia de salvare și despre „pierzania” omului natural, ca și despre „pierzania lui totală”, adică prin păcat. Contrar lui Pelagius, această idee a fost înțeleasă de Augustin în toată asprimea și cruzimea ei și a fost sădită pentru totdeauna în conștiința creștinătății, astfel încât orice atenuare „semipelagiană” a fost condamnată scrupulos, chiar dacă ea a mai fost încercată apoi mereu în învățătura și practica bisericească. Această învățătură a fost însă, de la Augustin încoace, încărcată cu absurdități atât de evidente încât aici totul se reduce la a lămuri adevărata stare de lucruri. Luther este de partea celui mai strict augustinism. Pe de o parte, având în vedere tendința lăuntrică a lui Augustin, acest lucru era într-un totul corect. Pe de alta, este de ușor de observat că schematizarea augustiniană, ca și cea scolastică ce i-a urmat, a fost și ea doar o schemă în care nu puteau fi puse clar în lumină cele mai profunde porniri și atitudini ale sale, iar aceasta l-a condus la afirmații la care nu ar fi ajuns dacă s-ar fi bazat pe ele și care contrazic ideea creștină și afirmațiile categorice ale Evangheliei. Tot de asta ține și funesta strădanie apologetică a lui Augustin de a suspecta faptele morale, ca atare, acolo unde ele apar în afara creștinismului, de a interpreta orice faptă bună drept egoism ascuns, de a considera dăruirea pură pentru o cauză și slujirea patriei ca o sete de glorie și de a declara cele mai nobile fapte drept „splendida vitia”. Luther preia uneori aceste afirmații și totodată supralicitează, într-un mod și mai radical, formulele antipelagiene referitoare la „lipsa de libertate a voinței”, al pasivitatea omului etc. El se mișcă într-o schemă de abordare dată, în care introduce un conținut

de idei ce se află ca atare pe un cu totul alt plan, iar în acea schemă acest conținut se deformează în mod necesar. Abordarea scolastică se caracteriza prin aceea că era orientată spre un moralism supranaturalist-sacramental, spre insuflarea supranaturală de „*habitus*“ și de „puteri harice“ care urmau să ajute voința slăbită în împlinirea faptei reclamate de lege, fie ea *bona opera*, fie ceva meritoriu care se cuvenea răsplătit ca *meritum*. În același timp, această abordare era, de fapt, orientată negativ, și anume spre păcatul ce trebuie biruit. La Luther, în schimb, interesul ei este orientat pozitiv, și anume spre „dreptatea nouă“ care trebuie realizată și care aici constă în „împlinirea primei porunci“, adică în capacitatea religioasă a sufletului de a se teme, de a iubi și de a avea încredere, capacitate prețuită mai mult ca orice și care nu are nimic de-a face cu „puterile slăbite ale voinței“ și cu întreaga chestiune psihologică privind „puterea voinței“, ci se află cu totul în afara sferei acțiunilor și actelor voinței, ținând de sfera purei trăiri. Acolo „carnea“ înseamnă esențialmente senzualitate și egoism, acestea putând fi vindecate cu ajutorul unor leacuri sacramentale. Aici însă carnea reprezintă tot ce este îndreptat împotriva adevăratei căi a mântuirii, adică împotriva faptului de a-l avea pe Dumnezeu însuși în suflet, ceea ce trebuie să premeargă orice altceva. „*Justificamur non propriis operibus*“, spune Luther supralicitând augustinismul. Și tocmai această supralicitare îl menține în cadrul vechii scheme. În ceea ce-l privește, un răspuns mai corect ar fi fost: „*non operibus*“, adică nu pe calea „făptuirii“.

Poziția lui Luther este umbrită de interpretarea tradițională a doctrinei sale, pe care, desigur, chiar el a favorizat-o. Noi apreciem *sola fide* potrivit acesteia. Ori această *fides* este *fiducia*, care ia „meritul lui Christos“ oferit nouă ca substitut. Acesta îi este „pus la socoteală“ credinciosului prin *imperatio*. Apoi i se verifică socoteala. Și el este „declarat“ drept. Întreg acest mod de a vedea lucrurile este contrar adevăratului sens fundamental al concepției lui Luther și a lui Pavel. El susține cu fermitate că, de fapt, calea dreptății este „calea înfăptuirii“, adică aceea de a înfăptui împlinirea legii. Întrucât omul este prea slab pentru a parcurge acest drum, de altfel, normal, intervine, ca un substitut, „înăptuirea lui Christos“. Și astfel Dumnezeu merge laolaltă cu

oamenii pe drumul legii. Dar tocmai asta este, de fapt, ceea ce nu dorește Luther, așa cum nu o dorește nici Pavel. Dreptatea credinței nu este un simplu substitut al „adevăratei“ dreptăți, aceea a legii. Și tocmai a dori să fii drept pe calea legii înseamnă din capul locului și întru totul „carne“, înseamnă păcat, și chiar cel mai rău dintre păcate. Căci astfel raportul omului cu Dumnezeu este pervertit în modul cel mai profund și iremediabil. Ideea profundă a „ispășirii“ și a „dezlegării de păcate“ a fost concepută în cadrul unei scheme greșite, căci i s-a dat o tentă morală și rațională.

Să ne lămurim însă în legătură cu elementele adevăratei idei lutheriene de dreptate. Prin aceasta va deveni clar și opusul acesteia, ca și ce înseamnă faptul că omnirea se pierde prin păcat și în ce măsură această idee este diferită de cea scolastică și de cea augustiniană, și în același timp, în ce măsură este deformată printr-o schematizare greșită.

a) Nu „spiritualizarea“ sau vreun alt asemenea scop moral este, în primul rând, după Luther, idealul valabil pentru om, cel în care el își găsește sensul existenței și adevărata lui esență și de aceea nu este nimic din ceea ce aduce a „*donum superadditum*“ supranatural insuflat de harul sacramental, ci, pe scurt spus, faptul ca omul să aibă un Dumnezeu, ca el să fie „pios“ în fața lui Dumnezeu, ca omul, așa cum spune Luther în ale sale *initia*, să aibă și să posede *coelestia ac divina*, ceea ce, concret, înseamnă pentru el ca omul să trăiască în comunitate cu Dumnezeu prin funcțiile pur religioase ale încrederii, fricii și iubirii de Dumnezeu, care sunt mai prețioase ca orice, într-un cuvânt, ca el să trăiască prin credință și din credință.

b) Această credință, această *fides* — care este atât *adhaerere Deo* cât și *confidere Deo*, ambele aceste afecte puternice izvorând din străfundul sufletului — ca mare emoție și alcătuire a sufletului, care răscolește, răstoarnă și înnoiește cu totul ființa naturală a omului, care se sustrage oricărei acțiuni și voințe proprii, ca și oricărei „rațiuni“, adică, din nou, oricărei imaginații și oricărei inventivități proprii, oricărei încercări de a ți-o crea singur, care nu poate fi dobândită decât prin trăire în cuvânt și în spirit a lui Dumnezeu, această credință este tocmai ceea ce vrea Dumnezeu de la oameni, este „*justitia originis*“ însăși, starea de desăvârșire de care depinde totul.

De aceea, ea este *nova vita* și *justitia* însăși. Ea nu este numai calea spre aceasta, nici doar ceva *per quod justificamur*, nici doar un mijloc pentru un scop, ci chiar cel mai înalt scop al existenței. Și, atâta vreme cât trăiește lipsit de Dumnezeu și de credință, omul este ca un pește pe uscat, căruia îi lipsește elementul său, căruia îi lipsește forma de existență și funcția ce corespunde naturii sale. Iată de ce tot ceea ce este, ce poate și ce face un om nu poate fi decât fals, absurd și pervertit atâta vreme cât el nu „crede“, atâta vreme cât nu are parte de o formă de existență care îi este proprie.

c) Așa se face că această *fides* nu reprezintă o a doua cale și un substitut al unei alte dreptăți, „adevărate“, care, în fond, ar urma să izvorască din fapte și pe care din păcate, ea singură, nu o poate face. Dimpotrivă, întreaga atitudine bazată pe lege, orice acțiune, înfăptuire și voință reprezintă, de fapt, calea greșită. Ea abate privirea de la adevăratul și unicul ideal, îl îndrumă pe om din capul locului spre ceva absurd, chiar dacă ar fi posibil. Mai mult, legalitatea, și odată cu ea întreaga idee a unei desăvârșiri care trebuie căutată pe calea voinței, este carne și păcat, întrucât ea trece pe lângă idealul adevărat, pe lângă viața cu și prin Dumnezeu, care, ca viață, nu poate apărea decât prin zămislirea și prin primirea ei de sus și este esențialmente pură întâmplare. În același timp, acolo unde este menținută în pofida idealului recunoscut, această căutare a desăvârșirii pe calea legii devine o încăpățănare fără speranță, devine, *superbia*, o împotrivire față de *unum necessarium* și constituie capcana cea mai vicleană a diavolului.

d) Este clar că, plecând de la această privire a moralei în sfera ei pur omenească și lăsând la o parte smin-teala de a voi să dobândești mântuirea lui Dumnezeu prin ea (lucru care, desigur, „păgânului“ nu i se poate întâmpla), ar trebui să rezulte o cu totul altă apreciere a ei decât cea pe care o are din partea lui Augustin și, uneori, și din partea lui Luther. Plecând de la adevăratele idei ale lui Luther nu există nici cel mai mic motiv de a suspecta bunătatea morală autentică, de a considera atitudinea umană sinceră ca viciu ascuns, poziție pe care chiar și Augustin o adoptă numai în calitate de apologet și de avocat al dogmaticii sale bisericești și pe care o uită de îndată ce vorbește doar ca om și atunci recunoaște cât de mult datorează el însuși marilor maeștri

greci și latini, lui Platon, lui Plotin, lui *Hortensius* al lui Cicero. O poziție de pe care, de dragul dogmaticii sale, nesocotește și violentează cu indiferență cele mai pure versete ale Evangheliei. Căci Evanghelia ne dă ca exemplu, cu deplină nevinovăție, bunătatea omenească sinceră a samariteanului milostiv, care nu primise vreun sacrament, căruia nu i se insuflase vreun *habitus*, care nu era stânjenit de nici o dogmă despre păcatul original și alte păcate, care înfăptuiește liniștit și firesc actul prin care ni se arată ce înseamnă adevărata iubire omenească de aproapele. Iar Luther poate spune el însuși uneori:

„Oare trebuie să condamnăm toate acestea, faptul că ei sunt oameni draguți, cinstiți și cucernici, că trăiesc în curăție, cinste și supușenie și că fac multe fapte bune după lege? Răspunsul este: da, desigur, asta spunem și noi, și îi învățăm pe alții că Dumnezeu vrea să i se ofere și să aibă așa ceva, vrea să trăim astfel și să fim credincioși.“

Ceea ce contează aici este, pe de o parte, a vedea că aici două lucruri care nu pot fi comparate unul cu celălalt sunt totuși comparate unul cu celălalt: sfințenia, ca apartenență la Dumnezeu, și fapta și voința morală și, pe de altă parte, a înțelege că nici chiar voința morală cea mai sinceră nu poate genera în mod firesc „credința“, care este pură întâmplare.

Fiind ancorat cu totul în abordarea propriei formulelor augustinene, era firesc ca, datorită sensibilității lui adânci, Luther să nu poată fi decât *cel mai radical* augustinian și să înlăture în mod necesar până și rămășițele pelagiene din Augustin și mai ales din doctrina scolastică. Și totuși absolut toate formulele acestei scheme sunt satisfăcute la el altfel. Să lămurim acest lucru.

a) „*Non propriis viribus, meritis, seu operibus*“. Acest lucru era de la sine înțeles și cu o radicalitate care nu putea să nu îl facă, în mod necesar, în cadrul schemei augustinene, un „supralapsarier“. Căci pe Dumnezeu însuși nu îl poți afla prin nici un *vis*, pe el nu ți-l poți apropia prin nici un *opus* și nu îl poți câștiga prin nici un *meritum*. Și deci nici credința. Credința nu se naște și Dumnezeu nu poate fi avut decât prin revelație. Nici măcar căutarea lui Dumnezeu nu poate apărea fără ca el însuși să se fi făcut simțit mai înainte. (Asta ca avertisment pentru cei care și azi, în pofida lui Luther, își construiesc propria „situație religioasă“ înaintea religiei

înseși. Religia începe numai și numai cu ea însăși.) Orice început trebuie lăsat aici pe seama lucrării divine, fără nici cel mai mic început pe cont propriu.

b) De aici afirmarea cu tărie a lui la „*fide sola*“, care trebuie să devină *articulus stantis et cadentis*. Și tot de aici și respingerea atât de linguşitoarei formule catolice a lui *fides caritate formata*. Ea este erezia cea mai viclenă, deoarece ea strecoară veninul în forma cea mai subtilă și mai ascunsă: astfel, *fides* devine din nou act, unul care înfăptuiește și merită mai mult decât ceea ce este mai presus de orice înfăptuire.

c) Luther apără *justitia infusa ac passiva* în fața oricărei *justitia acquisita*. El trebuie să o facă în cadrul schemei date, dar cât de rău se potrivește această schemă. Căci lucrul la care se gândește el nu este ceva care să poată fi „infuzat“ precum ceva concret sau chiar precum un *habitus* supranatural. Atâta vreme cât aceste formule excludeau orice creare a ceea ce este de necreat, ele erau bune. De îndată ce ele sunt încărcate cu reprezentările sacramentale concrete ale expresiilor didactice ele devin stângace. În loc de *infusa* ar trebui să se spună: *incensa*, deoarece credința este „trezită“, venerația este „stărnită“, dragostea este „aprinsă“, și toate acestea prin cuvânt și spirit. Dar ele nu sunt infiltrate în chip de puteri *magice ex opere operato non ponenti obicem*. La fel stau lucrurile și cu „*mere passive*“. Și această expresie a fost cândva inevitabilă ca *shilbboleth* al vremii. Totodată, ea ține încă în întregime de sfera gândirii supranaturalist-semimaterialiste. În loc de *passivum*, Luther ar fi trebuit să spună, în cel mai personal limbaj al său: *experiri* și *experientia*. El se referă la apariția și strălucirea acelei *Divina ac Caelestia* care nu poate fi decât experimentată și trăită independent de tot ceea ce putem institui, face sau chiar căuta noi, și aceasta ca „favor Dei“. Totodată, aceasta reprezintă întotdeauna o depășire, o biruire și o înfrângere a lui *homo naturalis*, și tocmai de aceea cealaltă expresie este corectă: *Deus non trahit volentem, trahit nolentem*, mai mult *justificat rebellem*, dar nu *truncum et lapidem*. Dimpotrivă, acest „*pati*“ reprezintă aici cea mai profundă vioiciune și mobilitate a sufletului, cea mai profundă capacitate de a fi atins, care, psihologic vorbind, exclude, pentru a fi posibilă, orice *mere passivum*, orice *torpor* a unui „suflet pasiv“ și apare numai la cei capabili de a fi mișcați lăuntric, la cei capabili de trăiri și percepții,

la purtătorii pasivi lipsind cu totul. Eroarea psihologică a unei asemenea pasivități, care ar fi supusă influențelor așa cum un corp mecanic este supus influenței unui șoc și care ar fi o *coactio* mecanică, este sesizată de Luther însuși atunci când vrea să excludă din suflet și voință tocmai această *coactio*. Așa se întâmplă în pasajul pe care Runestam îl citează în minunata lui scriere *Viljans Frihet* (Upsala, 1921, p. 84), după ediția din Jena a lucrărilor lui Luther (XVII, nota 1):

„Optarim sane aliud melius vocabulum dari in hac disputatione quam hoc usitatum «necessitas». Quod hoc vocabulum non recte dicitur neque de divina neque de humana vutuntate. Est enim hoc vocabulum nimis ingratae et incongruae significationis pro hoc loco, quandam velut coactionem et omnino id, quod contrarium est voluntati, ingerens intellectui, cum tamen non hoc velit ista causa, quae agitur. Voluntas enim nulla coactione sed mera lubentia vel cupiditate quasi vere liberta facit, quod facit, sive bonum, sive malum.“

Așadar, „pierzania“, în acest sens, este ceva ce nu are, de fapt, nimic de-a face, sub aspectul ei cel mai profund, cu considerațiile psihologice despre puterea unor motive inferioare sau superioare de a motiva voința noastră, nici cu problema libertății morale a voinței și nici cu atitudinea voluntaristă. Pierzania este caracterul profan dat de la natură creaturii, caracter care nu poate fi afectat de nici un act moral și care nu poate fi depășit nici măcar în gând, este incapacitatea de a descoperi sau de a simți sau chiar de a lua în posesie supralumescul fără izbucnirea înlăuntru a acestuia însuși, care nu poate fi trăit decât printr-un pur act de revelație. Ea rezidă, în sfârșit, în faptul că omul, ca ființă profană, se opune supralumescului și primirii sale și că el nu o scoate la capăt decât printr-un act mistic de „renaștere“, ce intervine în chiar străfundul sufletului său și a cărui realizare este posibilă numai „prin spirit“. Forma concretă a acestor relații o constituie, în cadrul creștinismului și lutheranismului, răscumpărarea prin harul primit numai în credință, fără nici o faptă. Acolo unde se reușește acest lucru, acolo și numai acolo apare, ca pură judecată *retrospectivă* asupra a tot ce a fost înainte, judecata asupra pierzaniei, iar atunci ea este, într-adevăr, una asupra celei mai depline pierzaniei a tot ce a fost înainte, asupra pierzaniei unei existențe și unei poziții

total opuse idealului, a unei naturi care pervertește idealul. Iar această judecată este una ce nu este posibilă decât din perspectiva religiei, ea nu ar putea să-i premerge și nu are nici un sens dintr-o perspectivă încă nereligioasă, în cazul căreia nici măcar nu poate fi vorba de așa ceva. Iar în ce privește binele moral, din ea nu rezultă cătuși de puțin necesitatea de a tăgădui prezența lui oriunde altundeva, ci mai curând tendința de a-i recunoaște posibilitatea, recunoscând însă totodată faptul că aspirația morală, chiar și cea cu adevărat autentică, devine „carne“, luptând împotriva spiritului, de îndată ce apare ca o concurență a „căii mânturirii“, împiedicând privirea să se îndrepte spre țelul transcendent și reținând-o în „lume“. Așa judecă Pavel atunci când spune: „O socot drept scârnavie“. Ceea ce pentru el nu înseamnă: „Socot că nici o voință de a împlini legea nu e de fapt, „voință de a împlini legea“ ci tocmai voința de a împlini legea, și mai ales cea mai autentică și mai zeloasă, pe ea o socot ca fiind calea greșită și pierzania“. În rezumat: dacă sensul și scopul omului este să aibă un Dumnezeu, Dumnezeu fiind însă altceva și mai mult decât „ordinea morală a lumii“, și dacă a avea un Dumnezeu nu înseamnă altceva decât credință, atunci este sigur că tot ceea ce nu izvoarăște din credință înseamnă păcat și pierzanie.

IDEEA RELIGIOASĂ A PĂCATULUI ORIGINAR

1. Potrivit celor spuse până acum, păcatul înseamnă profanitate, înseamnă a nu avea un Dumnezeu, este lipsa lui Dumnezeu, și această lipsă asociată cu împotrivirea creaturii față de primirea întru și în Dumnezeu prin credință. Această stare de păcat este pur și simplu un dat natural care îl însoțește pe om atâta timp cât trăiește. Dar pentru conștiința trează această stare nu reprezintă pur și simplu o soartă, nu reprezintă pur și simplu un fapt ce trebuie deplâns, ci reprezintă o vină. Iar această situație constituie elementul de adevăr din învățăturile despre păcatul strămoșesc și despre „căderea în păcat”. După Augustin, ea este gândită și de Luther în cadrul învățăturilor tradiționale despre căderea lui Adam și despre moștenirea ei în contextul procreației naturale. Dar și în acest caz este vorba de înscrierea într-o schemă dată, care, ca atare, nu este potrivită, de fapt, pentru ceea ce gândește el. Să încercăm, aşadar, să ne clarificăm adevărata stare de lucruri.

Păcatul strămoșesc apare în schema augustiniană ca o slăbiciune a voinței esențialmente moștenită, ca o pervertire a voinței și ca o incapacitate de a săvârși necesarele *bona opera*. În același timp, învățătura sa este orientată în principal spre sacrament și spre necesitatea sacramentului, mai ales a sacramentului botezului. Iar pentru a dovedi pretinsa necesitate a acestuia, omenirea a devenit pentru el, prin moștenirea lăsată de Adam, *massa perditionis*, care a pierdut *posse non peccare* și care s-a născut în *non posse non peccare*. Dar adevărata soluție nu o găsim aici prin asemenea construcții, ci prin analiza unor *mărturii* religioase mai adânci. Pe una dintre acestea am întâlnit-o mai devreme la Isaia. „Sunt un om cu buze necurate și mă trag dintr-un popor necurat”, mărturisește el în fața lui Jahveh, și mărturisește asta nu pe baza vreunei teorii despre păcatul originar, ci în temeiul unei conștiințe de sine nemijlocite, fără nici o teorie și printr-o

exprimare aproape reflexă a sentimentului însuși. Ceea ce exprimă el este, de fapt, sentimentul propriei profanității, care îl desparte de divin nu datorită unor delictе și nici într-un sens oarecum moral, ci în virtutea naturii lui creaturale și în virtutea categoriei pur religioase a „necurăteniei“, ceea ce face ca divinul să devină pentru el inaccesibil și de neatins și ca el însuși să aibă nevoie de iertarea păcatelor și de sfințire. Fără îndoială, mărturia lui nu revine totdeauna firesc și nici peste tot cu aceeași fermitate, dar ea este totuși clar perceptibilă ca un element general al unei aprofundate autoaprecieri religioase. În același timp, ea se împletește cu mărturisirea: *mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa*. Aceasta înseamnă, pe de o parte: această barieră dintre sacrosanct și profan este una care există prin *culpa*. Și deoarece această *culpa* este una care privește natura omului, ea nu este un delict anume, ce se înscrie în șirul actelor sale, ci este, într-adevăr, o „vină originară“ datorită căreia el este ceea ce este, adică o ființă profană, străină de Dumnezeu, lipsită de Dumnezeu. Dar, totodată, această *culpa* este, pe de altă parte, întru totul *mea*. Ea este vina celui în cauză și numai a lui și nicidecum vina unui Adam sau a altcuiva de la care să fi fost moștenită, ceea ce, pe deasupra, nici nu este posibil. Dimpotrivă, ea este o pervertire cu care se împovărează individul însuși. În sfârșit, ea este un element descoperit nu prin inducție, pornind de la cazuri izolate sau numeroase sau de la toate cazurile, ci prin observarea paradigmelor exemplare și tipice ale experienței religioase adânci, ea este general umană, revenindu-i omului ca om, așadar este ceva ce ține de specie și îi revine, în mod necesar, fiecărui om. Este vina speciei om în general. Și, întrucât Adam nu este omul individual, ci, așa cum o spune și numele lui, „omul“ în general, este potrivit să se spună, metaforic, că ea este vina lui Adam.

2. Dar acolo unde o asemenea mărturisire se ia singură în serios, acolo trebuie recunoscut că prin ea nu se vorbește despre un presupus eveniment istoric, adică cel pomenit de mitul venerabil și profund, dar urmărind cu totul altceva, al păcatului primilor părinți din paradis, ci, mai degrabă, despre un mister originar al propriei noastre existențe și al oricărei existențe omenești. Un asemenea mister are în vedere Kant când se referă la

natura noastră *morală*. El se bazează în mod cu totul îndreptăţit pe mărturia propriei noastre conştiinţe. De exemplu, putem vedea, în cazul unei anumite greşeli morale, cum aceasta s-a născut prin excitarea predispoziţiilor noastre naturale, a căror urmare ea a fost. Şi totuşi conştiinţa nu se scuză printr-o asemenea explicaţie, ci abia acum formulează reproşul cel mai grav, mai ruşinos şi mai adânc: „De ce eşti aşa cum eşti?“, şi ni se reproşează nu numai actul izolat, ci de-a dreptul propria noastră natură empirică. „Tu însuţi ar fi trebuit să fii altfel; iar vina ta este tocmai faptul că eşti aşa cum eşti.“ Ca explicaţie a acestei relaţii misterioase el ne oferă învăţătura sa despre caracterul inteligibil şi despre actul liber al acesteia, care constituie, ca atare, fundamentul caracterului nostru empiric: un act originar care nu reprezintă un element în seria actelor noastre, ca simplu act izolat în timp, ci este unul care stă la baza întregii noastre existenţe şi activităţi într-un mod atemporal sau supratemporal. Poate că şi această dogmă nu este altceva decât o „ideogramă“ pentru relaţia esenţială şi pentru misterele inexplicabile, de nedezlegat ale existenţei noastre, ea ne dedezlegându-se în acest sens de mitul lui Adam, ci numai în sensul că aici individul nu este prizonierul unei vini străine, ci a propriei vini. După părerea lui Kant, această pervertire originară este una morală în măsura în care prin ea „am acceptat abaterea întâmplătoare de la principiile *morale* prin maxima voinţei noastre.“ Conştiinţa religioasă însă depăşeşte orice moralitate şi face din profanitate, adică din înstrăinarea noastră de Dumnezeu şi din împotrivirea noastră naturală faţă de posedarea lui Dumnezeu, propria vină. Aici conţinutul păcatului originar îl constituie căderea vinovată din har, din apropierea de Dumnezeu în înstrăinarea de Dumnezeu, din credinţă în necredinţă. Iar ceea ce noi trebuie să numim lipsurile noastre în sens moral nu constituie decât urmarea acesteia. Este vorba de faptul, prezentat din perspectivă empirico-psihologică drept ceva „dat de la natură“ — că spiritul, în sensul primei trepte menţionate de noi, este legat de carne, că instinctele animale, fiind primele în planul dezvoltării speciei umane şi a individului, sunt predominante şi extrem de puternice. Apoi, de faptul că pornirea altruistă este legată, într-un mod „dat de la natură“, de pornirea egoistă, iar aceasta, ca interes extrem de puternic, o covârşeşte pe cealaltă în omul

natural. Așadar, ceea ce, din perspectiva naturală și din perspectiva psihologico-empirică, este un dat natural și o fatalitate naturală, ceea ce se prezintă ca o urmare a evoluției noastre din trepte premergătoare și primare ale existenței ceea ce apare ca proces natural și ca rezultat al evoluției, toate acestea, în profunzimea lor și în înfățișarea lor adevărată, nu sunt altceva decât „manifestarea” unei relații inteligibile de libertate și de libertate ce devine vinovată, relație al cărei înveliș empiric este această lume a „naturii” și a constrângerilor naturale și a raporturilor de evoluție, dar, în ultimă instanță, numai manifestarea ei, nu existența ei în sine, despre care știe câte ceva, sancționând-o, doar conștiința de sine, prin anamneza muștrărilor de conștiință. Noi suntem străini de Dumnezeu și potrivnici lui prin soarta noastră de crea-turi și de ființe naturale, ca profani, ca lipsiți de sfințenie și potrivnici sfințeniei, suntem așa deoarece noi și numai noi înșine, câtă vreme suntem oameni, și prin noi omenirea, ne-am părăsit starea originară, adică „dreptatea originară”, care înseamnă înainte de toate și cu adevărat posedarea lui Dumnezeu, cu a cărei pierdere începe și se exercită domnia cărnii asupra spiritului, care, la rândul ei, se face cunoscută sub forma constrângerilor naturii, instinctelor și lumii și prin limitarea puterii voinței noastre. Mântuirea este, așadar, eliberarea de vină și de vina originară proprie și comună, este întoarcerea acasă. Totodată, ca renaștere, ea este pătrunderea în adâncurile inteligibile ale ființei noastre metafizice, și nu numai ale ființei noastre morale, este întâi de toate o pătrundere în ceea ce se află încă și mai în adânc decât orice „rațiune practică”, și anume în zona purei întâlniri și primiri a supralumescului însuși sau, cum spune Meister Eckhart, în străfundul sufletului.

ANDRIEȘ C. LUCIAN

Nr 2400

Biblioteca Personală

MITUL ȘI RELIGIA ÎN PSIHOLOGIA POPOARELOR A LUI WUNDT¹

În cartea de față se face deseori referire la Wundt și la încercarea lui de a deriva religia din animism. Este cea mai importantă încercare făcută în acest sens. Expunerea care urmează caută, pe de o parte, să o redea și, pe de alta, să arate că ea eșuează și că nu se putea să nu eșueze, deoarece ea ignoră elementul fundamental al religiei, sentimentul numinos, și odată cu el semnificația de sine stătătoare a categoriei de sacru. Această expunere completează mai ales capitolul XVI din *Sacru*.

Psihologia popoarelor a lui Wundt este opera unui spirit aproape incredibil de cuprinzător, de comprehensiv, de pătrunzător și capabil să stăpânească și să reunească cele mai diverse lucruri. Bogăția întregului, atenta elaborare a detaliilor, imensitatea materialului prelucrat, modelarea acestuia cu multă siguranță, conform unor puncte de vedere conducătoare și clarificatoare, analiza psihologică și relevarea motivelor călăuzitoare și a principiilor dominante, descălcirea încurcatelor ite ale istoriei, schițarea marilor și micilor linii ale evoluției stârnesc deopotrivă o mereu reînnoită admirație. Felul în care un singur om a mai reușit să stăpânească astăzi domeniile uriașe străbătute aici, și anume păstrând o strânsă legătură cu materialul, cu sursele și cu munca de specialist corespunzătoare, este un mister. Această operă monumentală urmărește să ofere „o cercetare asupra legilor de evoluție a limbii, mitului și obiceiurilor“. Aceste cercetări interesează în cel mai înalt grad știința religiei. În cele ce urmează vom încerca o prezentare a metodei și a rezultatelor lor și o luare de poziție față de ele. Pentru aceasta, mai întâi urmărim opera lui Wundt în detaliile ei, iar apoi o vom privi în ansamblu. Vom lua în discuție volumele despre mit și religie. Întrucât, conform definiției lui

¹ Reluat, cu puține modificări, din *Theologische Rundschau*, anul XIII, fascicolul 7 și 8, 1910.

Wundt, urmărirea religiei evoluată și create anume nu intră în cadrul „psihologiei popoarelor“, conținutul acestor volume este alcătuit din ceea ce îndeobște se consideră a fi etapă premergătoare (pre-religie) sau chiar o fenomenologie a formelor de început ale religiei, dar asta nicidecum ca o simplă culegere de date istorice, ci ca o analiză psihologică a specificului ei, a apariției, a schimbărilor și evoluției ei.

A.1. Devenirea mitului și a religiei este concepută ca având cea mai strânsă legătură și o foarte mare analogie cu aceea a limbii, a artei și moravurilor și, în același timp, atât cele dintâi cât și cele din urmă sunt considerate nu ca o creație a individului, ci ca niște creații colective și comune. Tocmai de aceea cercetarea lor nu este obiectul psihologiei care se ocupă de individ, ci al „psihologiei popoarelor“. Dar oare ce este aceasta? Spre deosebire de individualismul unilateral al luminismului, romantismul a descoperit specificul „creației colective“ și valabilitatea ei pentru toate domeniile vieții spirituale a omului. De Wette prezintă această nouă descoperire ca pe o revelație în romanul său didactic *Theodor* și, în dogmatica sa, și încă și mai mult în lucrarea sa *Despre religie, despre esența, despre formele ei de manifestare și despre influența ei asupra vieții*, o aplică în mod remarcabil la domeniul religiei. Schleiermacher preia „creația universală“ în etica sa, iar pentru Hegel ea devine punctul de vedere hotărâtor al propriei filozofii a istoriei, a religiei și moralei (doctrina despre „spiritul obiectiv“). Totuși, nu de acești predecesori constructivi se simte legat Wundt, ci de Bastian, Steinthal, Lazarus, de „etnologia“ modernă și de tot mai profunde explorare a începuturilor vieții spirituale, sociale, politice, religioase și culturale a omenirii, el definind totodată mai clar esența psihologiei popoarelor, stabilind mai exact esența ei ca știință psihologică și voind să o delimiteze de ramurile științifice învecinate. Pentru el, ea este „o parte a psihologiei“, este delimitată de istorie, de etnologie, de istoria literaturii și a poeziei și este într-un tot paralelă cu psihologia ce se ocupă de individ. Aceasta s-ar limita la cercetarea faptelor ce țin de experiența nemijlocită, așa cum le oferă conștiința subiectivă, renunțând însă la o analiză a fenomenelor ce se produc prin interacțiunea spirituală a unui număr mare de indivizi. În schimb, psihologia popoarelor ar studia acele procese care stau la baza dezvoltării

generale a comunităților omenești și a apariției produselor spirituale comune ale valorilor general valabile. Astfel, ea trebuie să cuprindă dezvoltarea limbii, artei, mitului, religiei, moralei, excluzând însă alte domenii. Ea înglobează acele trepte ale creației spirituale pe care cea care creează este societatea, fără ca afirmarea individului să joace vreun rol. Acolo unde apare aceasta din urmă, domeniul ei încetează și începe cel al istoriei. De aceea, istoria literaturii, artei și științei nu fac parte din domeniul ei. (Am mai putea adăuga, în sensul autorului: nici istoria religiei evolute, caracterizată prin apariția individului.) Psihologia popoarelor este o denumire insuficientă, deoarece poporul nu este decât una din multe forme de comunitate. Totuși, ea este cea mai importantă și de aceea poate să dea numele acestei științe. Caracteristica produsului comun va fi dublă: în primul rând, că la producerea lui au participat un număr nedefinit de membri ai unei comunități, într-un mod care exclude punerea lui pe seama anumitor indivizi. În al doilea rând, faptul că în pofida diversității și a diferențelor de amănunt, produsele comune îngăduie să se recunoască anumite legi ale evoluției general valabile. Acestea sunt apoi cele în a căror descoperire psihologia popoarelor vede ultima și cea mai importantă sarcină a ei.

2. Faptul că aceste granițe sunt fluide este subliniat de Wundt însuși. Dar poate că ele sunt astfel într-o măsură și mai mare decât este dispus să admită el. Nici la producerea „apercepției mitologice“ (vezi mai jos) nu participă toți și împreună, simultan și în aceeași măsură. Ea ține de imaginație chiar și în cea mai simplă expresie a ei. Iar aceasta, la rândul ei, poate exista în diferite grade, și chiar aici, pe treapta cea mai de jos, trebuie să fi existat oameni „înzestrați“ sau „cu înclinație“ pentru acest lucru, care se ridicau deasupra mării majorități și care își împărtășeau plăsmuirile. Acest lucru este valabil apoi, într-o măsură tot mai mare, în legătură cu realizările din ce în ce mai complicate ale imaginației. Chiar și simpla poveste presupune născocirea și nu se face „de la sine“. Ea are un născocitor. E posibil ca în alt loc ea să fie născocită încă o dată, și nu numai o dată, ci de mai multe ori, independent de primul născocitor; așa cum se întâmplă și astăzi chiar cu invenții superioare poveștii mitice (vezi Leibniz-Newton, Curie-Geitel și

Elster). Apoi, însă, păstrarea, repovestirea, interesul mai mare pentru acest lucru, receptivitatea și îndemnul imaginatiei spre asocierea celor asemănătoare și spre producerea a ceva nou, rafinarea treptată și perfecționarea, toate acestea sunt, în mod sigur, tot atât de mult o chestiune de înzestrare ca și, pe o treaptă mai înaltă, poezia însăși. Povestitori de basme, povestitori în general, dirijori ai corurilor nu pot fi toți oamenii, ci numai anumiți indivizi, iar ei sunt ceva căutat și rar în toate vremurile.

3. Apoi, ne întrebăm dacă, alături de psihologia obișnuită, mai este posibilă și o psihologie generală, cuvântul psihologie păstrându-și în ambele cazuri același sens, deoarece nici spiritul poporului nu este, cel puțin pentru știință, o entitate mistică, ce ar exista independent de realizările sufletelor individuale. a) Este vorba pur și simplu de faptul că reprezentările și sentimentele care se nasc în sufletele individuale sunt împărtășite contemporanilor și transmise urmașilor, că astfel ele creează legături, că devin stimuli care provoacă, la rândul lor, noi reprezentări și sentimente, că produc dezvoltări etc. Dar în toate acestea este vorba întotdeauna numai despre capacități și fapte care există în psihicul individual. Desigur, acestea nu s-ar putea manifesta dacă nu ar exista atracția comunității, a împărtășirii și perpetuării. Dar acest lucru este împărțit, de exemplu, cu toate sentimentele și impulsurile altruiste, care și ele se pot manifesta numai dacă există o comunitate, dar pe care nimeni nu le poate îngloba, doar pentru asta, într-o psihologie aparte. b) Pe urmă, într-o psihologie pot apărea, ca obiect, numai psihicul însuși și modalitățile și legile lui de funcționare, dar nu și ceea ce produce el în detaliu pe baza acestora. Astfel, într-o psihologie a popoarelor, dacă ar fi să luăm denumirea ei în sens strict, ar trebui să apară faptul „apercepției mitologice“, capacitatea de comunicare, legile asocierii și așa mai departe, conform cărora ia ființă și apoi se combină materialul mitic. Dar astfel conținutul apercepțiilor și ceea ce rezultă din ele pe baza legilor descoperite nici nu s-ar afla în ea, iar noi am fi lipsiți de toate aceste subtile cercetări despre tipurile de credință în suflete și de credință magică, despre categoriile de povești și mituri etc., care fac opera lui Wundt atât de bogată. Dacă e să considerăm „psihologia popoarelor“ ca

fiind ceea ce spune prima parte a definiției ei („studiul acelor procese care stau la baza dezvoltării generale a societății umane“) atunci ar fi fost de așteptat o influență sociologică puternică, exclusă însă, și o analiză a sentimentelor și pornirilor comunitare ce duc la formarea comunității (ca, de pildă, instinctul de turmă, simpatia și camaraderia, instinctul legăturilor de sânge, cel sexual, formele lui evoluat și rafinat, instinctul protector al mamei și al tatălui pentru urmașii lor etc.). c) Și, în sfârșit, dacă este vorba despre realizările ce țin de creația și producția colectivă, cea mai importantă sarcină ar fi căutarea și cercetarea acelor lucruri fără de care nu ar fi posibilă continuarea și dezvoltarea creației: formele „memoriei colective“. Ce îndeamnă oare la împărtășire și deci la interacțiune? Ce face ca reprezentările mitice să prindă, și nu numai să prindă, ci și să dobândească o uriașă putere asupra gândirii de-a lungul a mii de ani? Și, mai ales, cum se realizează păstrarea și transmiterea lor în rândul urmașilor? Aceste lucruri sunt încă foarte obscure și uimitor de puțin cercetate și luate în seamă, iar noi nu vom ști ce reprezintă, de fapt, această „comunitate“, a cărei psihologie încercăm să o studiem, decât atunci când le vom cunoaște. d) În legătură cu această comunitate, trebuie spus că, pentru evoluția mitului, comunitatea privită în timp este mai importantă decât cea a contemporanilor. Dar cum se constituie ea? Prin contactul lax și ocazional al celor mai vârstnici cu cei tineri nu se poate naște un asemenea raport în care să fie posibilă acțiunea capacității imaginative a lui Wundt, „eterogenia scopurilor“, „schimbarea motivelor“ și „sinteza creatoare“. Acestea nu pot exista decât acolo unde se cristalizează forme statornice ale tradiției, lanțuri, purtători, și metode ale tradiției, așa cum o adevărată poveste nu se cristalizează decât atunci când se sedimentează pentru ea, într-o formă laxă, o tehnică, o rutină, un cerc de oameni care să poată și în care să se poată aduna materialul. Nici în această privință miturile nu sunt, firește, o problemă a tuturor, și nu vom înțelege ce vor ele să însemne cu-adevărat decât dacă vom cunoaște cercurile și lanțurile tradiției prin care ele se perpetuează de-a lungul istoriei. Acest lucru este foarte valabil în legătură cu cele pe care Wundt le consideră povești mitice. El însuși a băgat de seamă că asemenea „povești despre bivoli“ nu au circulat deloc, sau numai foarte târziu, ca „tezaur

folcloric“ și ca mijloc de amuzament colectiv și că, inițial, a fost vorba de o povestire magică, ba chiar de un text sacru, care nu era „povestit“, ci cu care se vrăjeau bivoli, vântul și norii. Oare cât de multe dintre acele „povestiri“, deseori atât de încâlcite și de amestecate pentru noi, s-au născut și s-au păstrat astfel, cât de multe dintre ele se ascund în acele „cosmogonii“ originare, în acele povești despre facerea soarelui și lunii și despre natură?

B.1. După ce primele două volume masive au tratat problema formării limbii și legile ei de dezvoltare, în al treilea (II, 1) Wundt trece la artă, mit și religie. Acum cursa ultimă a creației artistice, a oricărui mit, a oricărui sentiment religios este pentru el imaginația. Prin mit imaginația populară leagă trăirile de realitate. (Oare numai *le leagă* sau nu cumva specificul imaginației mitice constă mai degrabă în faptul că ea *le transformă*, aducând o cu totul nouă notă de „miraculos“?) În religie ea își creează apoi din conținutul acestor trăiri propriile ei reprezentări (fictive sau valide?) despre fundamentul și scopul realității și existenței omenești. De aceea, mai întâi se întreprinde o cercetare serioasă asupra esenței și funcționării imaginației în general. Este menținută părerea psihologiei mai vechi, conform căreia „nici o imaginație din lume nu poate produce ceva absolut nou, ci doar reia mereu, într-o ordine schimbată, ceea ce a mai fost trăit cândva.“ Esența ei este explicată prin exemple de imaginație spațială și temporală, se face o distincție între imaginația pasivă și cea activă (cea la care participă și voința), iar apoi este prezentat mai întâi rolul imaginației în artă, în diferitele ei forme și etape. Aici, pe terenul mitului și al religiei în devenire, imaginația se manifestă cu precădere în două feluri: a) prin introspatie (transpunere afectivă) sau prin apersepția însuflețitoare, prin care omul își proiectează *propriul eu* în obiect, în așa fel încât se simte una cu acesta, adică, însuflețindu-l, nu face ca obiectul să fie ceva diferit de el însuși, ci devine el însuși obiect în acesta. Acest principiu stăpânește viața sufletească în toate întruchipările și transformările ei. Tot el însuflețește și creațiile artei. El este relevat de evoluția mitului. El este confirmat și de religii, care își exprimă ideile prin simboluri pline de fantezie, apărute cu contribuția mitului și poeziei. În toate aceste domenii, principiul apersepției însuflețitoare, „chiar dacă nu coincide cu forța creatoare a spiritului“,

este totuși atât de intim legată de ea încât cele două sunt inseparabile. b) Al doilea principiu ar fi acela al puterii iluziei de a spori emoția. Adăugând, în contemplarea unui obiect, la factorii obiectivi proprii ei factori subiectivi (văzându-i în el), imaginația sporește (iluzoriu) valoarea emoțională a obiectului, cele două crescând deopotrivă. Acest principiu apare pe toate treptele: atât în puterea iluziei normale sau patologice cât și în imaginația creatoare a artistului sau în imaginația receptoare a celui ce se adâncește în obiecte ale naturii sau artei, de care se bucură estetic. Și, din nou, el se dezvăluie ca fiind cel mai puternic acolo unde acele sentimente datorate iluziei cuprind atât cea mai mare beatitudine cât și chinul cel mai cumplit de care este în stare inima omenească: în mit și religie.

2. Dintre aceste expuneri surprinde mai ales ultima, cea de la punctul b. Potrivit acesteia, sarcina psihologiei popoarelor ar fi, de fapt, aceea de a urmări „falsa dialectică” a spiritului omenesc și de a-i risipi aparența, în virtutea căreia prin creația estetică și prin evoluția religiei, ea nu a făcut, în fond, decât să se proiecteze pe „sine” în lucruri, pentru ca apoi să savureze această imagine a ei în oglindă și deci să se savureze estetic, să se teamă mitic numai de sine și, în cel din urmă, chiar să se adore religios numai pe sine. Treapta cea mai înaltă a evoluției, religia însăși, ar fi atunci culmea acestei „aparențe dialectice”. Nu putem crede că aceasta este părerea lui Wundt. În metafizica lui, în doctrina lui, prin care se apropie atât de surprinzător și de semnificativ de concepția idealismului german mai vechi², „ideile transcendente ale religiei”, sunt considerate de el „nedemonstrabile”, (pe bună dreptate), dar având pretenții justificate de valabilitate obiectivă. Avem de-a face aici cu o dedublare, care, după câte ni se pare nouă, este în strânsă legătură cu principiul „sintezelor” creatoare și al „eterogeniei scopurilor” (vezi mai jos) și care aduce cu sine o oscilare șovăitoare între un punct de vedere pragmatic al lui „Als ob” și unul mai serios, al valabilității obiective.

² Wundt preia până și termenii expresiilor proprii doctrinei lui Kant, și ea nu sfârșește la el în „aparența dialectică”. În această privință, el se întâlnește cu Fries, mai ales în legătură cu valabilitatea ideii fără „argument”. Cf. *Etica* lui Wundt, *Cuvânt înainte*, paragraful 4: „Unii cititori vor fi mirați...”

3. Chiar și punctul de pornire de la a) ni se pare discutabil și dogmatic. Se spune acolo că „Sursa ultimă ...“ ar fi „activitatea imaginației“, fără ca pentru aceasta să se fi făcut mai întâi o inducție. Totuși, ea este absolut necesară. Mai mult decât atât, această propoziție contrazice esența deja stabilită a imaginației. Deoarece ea nu este creatoare, neputând decât prelucra ceea ce i se dă, ea nu poate fi, de fapt, o adevărată sursă a nici unui lucru, ci presupune ea însăși surse din care să-și extragă materialul³. Aici ar fi fost necesară o foarte importantă muncă de analiză psihologică a complexelor de reprezentări mitice și religioase pentru a le indica adevăratele surse, pentru a le deosebi și pentru a indica interacțiunea lor. Această muncă ni se pare, ca introducere a unei cercetări asupra esenței artei, mitului și religiei, mai importantă decât caracterizarea activității imaginației.

Așadar, propoziția: „prin care omul își proiectează propriul eu în obiect“ corectează ulterior eroarea remarcată. Sursa urmează să fie una dublă: realitatea exterioară și, în al doilea rând, „eu“ transpus în ea. Este adevărat că nu putem ajunge la conținuturi ale reprezentărilor care depășesc datele realității exterioare decât dinlăuntrul nostru, dar expresia de „eu“ transpus a lui Wundt este foarte vagă și, luată *ad litteram*, greșită. Cât din mine și cum mă transpun eu în trandafirul care îmi place? Cât din el pune batakul în contemplarea unui vulcan fumegând atunci când, socotindu-l *sombaon*, fuge speriat și îngrozit de el și îl venerază totodată? Desigur, el îl interpretează — nu prin noțiuni clare, ci printr-un sentiment confuz — oarecum prin analogie cu sine însuși, de exemplu ca fiind viu, dar atâta vreme cât face numai asta nu îi este teamă de el, ci îi este teamă numai când

³ În ce măsură acesta e cazul o arată Wundt prin exemplul (de altfel, deja întrebuintat de Fries) propriei imaginații spațiale. Proiecția unei piramide într-un plan putem să o vedem, datorită imaginației noastre, ca o figură în plan sau, dacă dorim, plastic, iar aceasta, după plac: în două feluri fie ca un vârf ce se îndreaptă spre noi din plan, fie cufundându-se în suprafața din spatele ei. Aici, în perspectiva obiectivă, care, de altfel, ne prezintă numai o imagine bidimensională, punem ceva de la noi, anume extinderea în adâncime, și putem face asta datorită imaginației noastre. Dar această acțiune voluntară a imaginației nu este nici pe departe sursa reprezentării extensiei în adâncime. Imaginația nu ar fi nici aici în stare de nimic dacă nu am poseda deja capacitatea de a vedea tridimensional în spațiu. Ea este sursa.

vede în el ceva care se află dincolo de orice analogie cu „eul“ său sau cu orice alt lucru cunoscut. Este vorba nu de o transpunere a „eului“, ci de o simțire profundă a ceva care este nespus mai mult decât „eul“ (un *anyad eva*). Apoi, adevărata transpunere a „eului“ nu se limitează deloc la domeniile pe care le atribuim imaginației. Atunci când recunoaștem un anumit corp care se mișcă în jurul nostru ca fiind om și ca fiind ceva însuflețit, facem aceasta datorită aceluiași mijloc al transpunerii. Spiritul sau conștiința din afara noastră nu ne-au fost date niciodată direct și ca perspectivă nemijlocită. La aceasta se ajunge numai percepând corpurile și fenomenele fizice în analogie cu mine și cu lăuntrul meu suflesc. Să numim oare și această activitate „imaginație“? Atunci imaginația ar deveni un organ al *cunoașterii*! Pentru că nu este o „simplă închipuire“ faptul că sunt înconjurat de oameni, ci o realitate. De ce ar fi altfel în cazul „apercepției mitice“? Ar trebui indicate semnele după care se poate decide când, unde și în ce măsură am voie, pe bună dreptate, să mă „transpun“. Altminteri, domeniul simplei fantezii nu poate fi delimitat și nu se poate spune când am de-a face *a priori* cu o simplă „închipuire mitică“ și când cu o interpretare și cu o cunoaștere îndreptățită pe baza unei analogii lăuntrice sau chiar pe baza unor principii ale cunoașterii⁴ lăuntrice.

Wundt însuși face o distincție între imaginația și „puterea creatoare“ (vezi mai sus, p. 204) a spiritului. Prin urmare, aceasta nu poate să fie însăși imaginația. Ea va fi fiind, într-adevăr, esențială în crearea oricărui produs spiritual, chiar și în creațiile religiei și pre-religiei, dar ea nu trebuie cercetată prin „psihologia popoarelor“, ci prin analiza spiritului, care, de la Kant încoace, se numește „critica rațiunii“. Prezentarea ei la începutul întregului studiu ar fi fost la fel de necesară ca și cercetarea imaginației. Iar adevărata ei esență, tocmai pentru că nu urma să fie iarăși imaginația, trebuia să se dezvăluie ca fiind producerea *cunoașterii*, a unei cunoașteri pe

⁴ Ultima ar avea o legătură nemijlocită cu, de exemplu, judecata estetică. Ea apare în oricine o face nestingherit, nu cu pretenția că prin ea adaugă valoare nouă lucrurilor prin imaginație, ci că îi recunoaște unui lucru valoarea pe care o are la fel de obiectiv ca și calitățile lor concret-sensibile. Trandafirul e frumos chiar dacă nu îl vede nimeni. Înainte de toate ar trebui să fie aduse argumente de ce nu ne putem încrede în această judecată și de ce ne-am face vinovați de transpunere subiectivă.

care spiritul o aduce din propriile-i adâncuri și dincolo de datele senzoriale adică *a priori*.

C.1. Aici nu putem urmări cercetările pătrunzătoare din vol. III (II, 1) referitoare la apariția artei, începând cu „arta decorativă” primitivă și până la „arta ideală”. Finalul volumului face trecerea la cercetările fundamentale despre „imaginația creatoare de mituri”. Ceea ce reprezintă imaginația pentru artă și mit în general reprezintă și pentru crearea mitului în particular a „imaginației creatoare de mituri”. Ea nu se deosebește de cea estetică sau de oricare alta prin esența ei, ci numai prin grad. Esența ei este a percepția însuflețitoare și personificatoare datorită căreia obiectele apar ca niște ființe însuflețite, personale. Ea se realizează însă pe baza „apercepției transcendentale”: a acelei însușiri fundamentale a oricărui subiect conștient care constă în unitatea stărilor sale. Aceasta este transpusă în obiect și astfel obiectul este însuflețit. Acest proces nu se desfășoară în virtutea unei necesități cauzale, ca o teorie primitivă despre anumite fenomene exterioare, ci nemijlocit. Prin asocierea mitologică a celor mai simple interpretări și transpuneri mitologice de acest fel se ivesc apoi, în măsură tot mai mare, plâsmuirile foarte întortocheate ale mitului. De pildă, se naște credința în suflete sub forma ipotezei sufletului-sufflare, respirația omului fiind percepută ea însăși, în mod nemijlocit, ca „însuflețită”. Aici răsuflarea stinsă a unui muribund este văzută ca un noruleț alb⁵. În virtutea legilor analogiei, a percepția suflării este asociată nemijlocit cu imaginea vântului, a norilor. Când, mai târziu, norul însuși este perceput ca însuflețit, aceasta se asociază cu imaginea păsării în zbor. Apoi, la rândul ei, imaginea păsării o trezește pe aceea a bărcii ce se îndepărtează în grabă. Astfel iau ființă miturile păsării sufletului, a corăbiei sufletului și, în cele din urmă, multiplele asociații care leagă credința în suflete de miturile solare. Chiar uriașa răspândire a acestor mituri și, în multe cazuri, apariția lor independentă indică forța irezistibilă a unor asemenea asocieri.

2. Câteva obiecții se ridică însă și aici. Însuflețire și personificare nu înseamnă încă a percepție mitologică.

⁵ Oare străbuni noștri mureau cu predilecție când era ger?

Când un copil dojenește scaunul de care s-a lovit, când un „primitiv“ bate piatra care i-a căzut pe picior, aceasta nu este mitologie. Iar de aici nu au rezultat niciodată mituri, și nici măcar plăsmuiri coerente sau durabile ale imaginației. Dimpotrivă, domeniul reprezentărilor mitice presupune și el, înainte de „transpunerea“ estetică sau de orice alt fel, ceva cu totul *specific* și fără de care nu se realizează nimic din ceea ce socotim a aparține domeniului aparte al mitului. Acest ceva constă în trezirea unor *sentimente* cu totul deosebite și care trebuie distinse foarte clar de alte sentimente stărnite aici. Conceperea respirației ca însuflețită, a norului ca fiind viu⁶, a imaginii onirice ca ființă cu-adevărat reală nu ar avea nimic „mitic“ dacă nu ar fi asociată cu sentimente aparte de înfiorare, ce au o natură foarte particulară și care ar necesita o analiză pătrunzătoare. Tot astfel, reprezentarea conform căreia printr-un act analogic imitativ aş putea exercita o anumită influență nu ar ține de mitologie, ci pur și simplu de rubrica greșelilor omenеști în general, dacă ea nu ar însemna „magie“, adică dacă ea nu s-ar asocia cu reprezentarea unor influențe de un fel cu totul aparte, a cărei particularitate nici nu poate fi descrisă conceptual, ci doar distinsă de altele și caracterizată în sine numai prin ciudatul sentiment al „supranaturalului“, care are o vădită înrudire cu acel sentiment de „înfiorare“. Ni se pare a fi o eroare importantă aceea că în această psihologie a popoarelor nu se dă atenția cuvenită analizei acestor *sentimente* și tonalității lor cu totul speciale. Ea ni se pare mai importantă decât urmărirea unilaterală a ceea ce ține de *reprezentare*. Înțelegerea religiei și a prereligiei trebuie să înceapă cu analiza sentimentelor. Această cerință formulată de Schleiermacher, atât de insuficient împlinită chiar de el însuși, își păstrează valabilitatea chiar și pentru încercarea de a pune în lumină începuturile și devenirea istorică a religiei și se impune irezistibil mereu și mereu. Față de aceste sentimente, „apercepția personificatoare“ este numai ceva de mâna a doua și până acum a fost supraevaluată pe nedrept în toate istoriile religiilor și mitologiilor. Pe toate treptele evoluției ea are loc numai foarte lacunar și nu reprezintă un etalon al gradului mai redus sau mai mare al caracterului mitic al unui fenomen, iar creația mitologică este încă și mai puțin cores-

⁶ Datorită norulețului.

pondentul exact și măsura dezvoltării acelor sentimente de la începuturile lor până pe treptele lor mai târzii și mai înalte și tocmai de aceea nici pentru apariția religiei nu au nici pe departe valoarea pe care le-o acordă de Wundt⁷.

Iar analiza sentimentelor în sensul acesta ar fi trebuit îmbinată cu o cercetare mai generală a vieții instinctuale omenești. Cu cât ne adâncim mai mult în istoria devenirii religiei, cu atât sporește impresia că la baza acestei dezvoltări stă un instinct specific și independent, pe care, în lipsa altei expresii, îl numesc „instinctul mistic” și căruia, dintre toate celelalte instincte omenești, nu i-ar putea fi superior în ceea ce privește puterea și universalitatea și în ceea ce privește forța irezistibilă și impulsivă decât cel erotic. Dar chiar și instinctul erotic își are evoluția sa de la elementar la rafinat și bogat. Chiar și el pune în mișcare o lume întreagă de sentimente însoțitoare, de influențe asupra vieții imaginației, de obiceiuri, de datini și reguli, de povestiri, de cântece, de creații artistice și literare care alcătuiesc în sine un lanț al coerenței și devenirii istorice. El nu ia ființă ulterior din aceste produse ale sale, ci servește drept bază a posibilității lor, iar o înțelegere a devenirii lui devine posibilă numai atunci când el este înțeles și analizat în sine. Și nu acele creații sunt lucrul esențial și semnificativ, ci el însuși. Aceasta ar trebui să fie atitudinea noastră față de mit și cult și

⁷ De altfel, și raportarea la a percepția transcendentă a lui Kant este vulnerabilă. Adevărul nu este, de fapt, că eu transfer în obiecte o unitate pe care am observat-o mai înainte în mine și pe care o văd acum în ele. Din acest punct de vedere, eu nu mă aflu într-o situație mai favorabilă în ceea ce privește stările mele lăuntrice decât în ceea ce privește diversitatea exterioară dată a percepțiilor senzoriale. Chiar și ceea ce pot observa în mine este numai o diversitate de stări. Și dacă eu le înțeleg ca fiind „ale mele”, atunci această a percepție nu îmi este dată odată cu diversitatea observabilă — tocmai de aceea Kant o numește, pe bună dreptate, „pură” — ci ea este adăugată, este inclusă pe urmă. Dacă percep obiectul extern ca unitate, acest lucru nu se petrece prin transferul „apercepției transcendente”, ci prin aplicarea categoriei de substanță. Aici s-ar mai cuveni făcută o cercetare, care să demonstreze dacă însuflețirea lucrurilor exterioare este sau nu ceva ulterior singular și dacă nu cumva tocmai conceperea lucrurilor în general ca fiind vii este aceea prin care începe întotdeauna și în general, într-un mod naiv-trăirea spirituală, chiar și la copil, astfel încât are loc nu atât o însuflețire, cât o excludere a neînsuflețitului printr-o eliminare ulterioară tot mai mare.

fața de religia în devenire și legătura ei cu „instinctul mistic“.

D.1. Religia, crede Wundt, nu apare la început, ci abia la sfârșit, ca rezultat al unei lungi evoluții, desprinzându-se încet și treptat de produsele imaginației — care, în ele însele, nu sunt încă religie — printr-o treptată „schimbare a motivelor“ și prin „eterogenie“, dar fiind în același timp, ca ultimă verigă, strâns și puternic legată de acea evoluție și de lanțul ei. Mitul precede religia și este precedat, la rândul său, de reprezentările mitice mai vechi. Wundt consideră ca fiind mit ceea ce de obicei este prezentat drept etapă premergătoare religiei, drept religie originară, drept religie a „oamenilor primitivi“. Astfel, volumul IV (II, 2) ne introduce în lumea colorată și încălцитă a credinței în suflete și a credinței primitive în spirite, cu însoțitoarele lor: credința în farmece și fetișismul în devenire, venerarea animalelor și cultul strămoșilor, tabuul, purificarea sacrală și ideea ispășirii, cauza sacrificiului și ascezei și lumea reprezentărilor demonice care se naște din toate acestea. Chiar și numai încercarea de a stabili niște puncte de reper orientative în acest hățiș sălbatic, de-a descoperi și de a îmbina elementele înrudite aflate sub mii de ascunzișuri, de a descompune ceea ce este încălцит în componentele sale, de a descoperi tipicul și de a face apoi lumină asupra a ceea ce e mai puțin clar merită întreaga noastră recunoștință. Toate acestea se desfășoară într-un mod pe cât de palpitant pe atât de subtil și sunt, desigur, mai curând realizarea unui flier și a unui talent genial de explorator decât rezultatul unei „metode speciale a psihologiei popoarelor“. Întregul urma să fie nu o istorie și o culegere de materiale, ci o „psihologie a fenomenelor“. Unul din principalele merite ale lucrării este și aici acela că este atât de bogată în materiale, devenind astfel de-a dreptul o istorie a evoluției, căci nici aceasta nu se bizuie pe acumularea de material, ci pe o prezentare completă și bine structurată a ceea ce este tipic, în încercarea de a înțelege lăuntric, de a explica fenomenele.

2. Primul și cel mai simplu punct de plecare al întregului proces mitic ar fi formarea reprezentărilor despre suflet. Reprezentarea despre suflet apare în două forme. Mai întâi, ca reprezentare a „sufletului corpului“. a)

Acesta este legat de corp ca întreg. Reprezentarea inițială ar fi aceea a unui suflet (putere) care continuă să trăiască latent în corp și după moarte. Mortul ar mai putea el însuși, chiar dacă într-o măsură mai redusă, să simtă oarecum, să audă, să vadă, să aibă nevoi. De aici izvorăsc, în mod nemijlocit, cele mai diverse forme de îngrijire a mortului, care inițial se referă la cadavru și își găsesc explicația îndeosebi în strădaniile de păstrare și întreținere a acestuia. b) De aici se ramifică reprezentările conform cărora viața, puterea corporală și sufletească sunt legate mai ales de anumite părți ale corpului („suflete ale organelor“, „sediul al sufletului“). Rinichii, datorită poziției lor centrale în corp și datorită legăturii lor cu organele sexuale⁸, apoi grăsimea de la rinichi, care, de aceea, devine importantă în magie, sacrificiu și obiceiuri, ca și, pornind de aici, probabil prin extensie asociativă, grăsimea în general (și, mergând mai departe, uleiul, cu larg răspânditul lui caracter magic și sacral), măduva, apoi măruntaiele în general și mai ales ficatul, după aceea sângele, părul și unghiile, secreții de tot felul, ba chiar îmbrăcămintea și obiectele de uz personal ale omului și căutătura ochilor, toate acestea sunt avute în vedere. Din practicile de a-ți însuși „suflet“ prin intermediul acestor purtători și de a acționa cu ajutorul lor se nasc medicina populară și vrăjitoarească primitivă, întrebuintarea sângelui și a salivei, goana după relicve, canibalismul.

3. Cu totul deosebit de sufletul corpului este, apoi, „sufletul“, o entitate opusă corpului și diferită de el. El apare cu „suflet-suflare“ prin a percepția mitică a respirației care părăsește, la moarte, corpul și ca „suflet-umbră“ (umbră = o imagine spectrală a persoanei), în principal datorită unor apariții și viziuni în somn. Din îmbinarea celor două ia naștere reprezentarea „spiritelor“ (fantomelor).

a) Aceasta ar duce, prin tot felul de asociații, la reprezentări despre reîntruparea și transmigrația sufletelor în urmași, la prinderea sufletului în clipa morții, și, pe de altă parte, din cauza fricii, la proscrierea sufletelor, la alungarea, la neutralizarea, la închiderea lor în cadavru

⁸ Poate mai cu seamă acestea, așa cum o arată prezența falusului și a magiei falice. Chiar și astăzi în limbaj popular ele sunt numite aluziv „viața“.

(închiderea ochilor și gurii muribundului), dar și la transfuzia sufletului în cei vii prin insuflare (paralelă: frăția de sânge), de exemplu pe calea sărutului (sărutul nasului) sau a insuflării magice (strănutul ca îndepărtare a unui demon, ruperea dinților în vederea ușurării ieșirii sufletului-suflare). Viermele care iese din cel ce se descompune este privit ca o metamorfoză a sufletului corpului, ca încorporare a sufletului-suflare. Prin analogie cu el, șarpele și peștele, iar apoi șoarecele, șobolanul, broasca, șopârla și nevăstuica devin, de asemenea, „animale purtătoare de suflet“. Aerianul suflet-suflare este asociat cu animale zburătoare, ca animale purtătoare de suflet (și în general cu animalele ce au o mare mobilitate, de exemplu câinele la parși). Prin înmormântare sau incinerare se dorește în primul rând îndepărtarea ființei temute. Prin „schimbarea motivelor“ ia naștere, de aici, ideea unei eliberări și mântuirii a sufletului, incinerarea devenind o datorie sfântă, iar prin aceasta reprezentarea sufletului este ridicată și ea, prin eterogenie, la un rang mai înalt. Așadar, reprezentarea sufletului constituie punctul de pornire al oricărei ființe necorporale din mituri, până la reprezentările de mai târziu ale zeilor. De pildă, prin pasărea sufletului se oferă punctul de pornire pentru orice ființă înaripată demonică sau angelică, calul înaripat etc. din miturile superioare. Prin inversare, animalul poate deveni *dătător de suflet* (nașterea semizeilor din animale divine dătătoare de suflet pentru a le releva puritatea și caracterul divin). Astfel, această reprezentare dăinuie până și în cele mai înalte și mai adânci plăsmuiri ale legendei.

„Ceea ce apare, din punctul de vedere al evoluției psihologice, apare ca un lanț neîntrerupt de asociații și aperccepții mitologice, se înfățișează, când sesizăm înșiruirea motivelor, ca o continuă exemplificare a acelui principiu al eterogeniei scopurilor, care, și în acest domeniu, dă expresie naturii creatoare a dezvoltării spirituale.“

4. Imaginea onirică, viziunile la distanță, stările provocate de substanțe toxice, vedeniile avute în stările extatice produc așadar b) „sufletul-umbră“, ca imagine diafană, străvezie a corpului. Ea îndepărtează treptat afăt reprezentarea sufletului corpului cât și pe aceea a suflului-suflare și, odată cu acestea, și reprezentarea sufletului sub forma animalelor purtătoare de suflet. El devine

tot mai mult imaginea omului viu și a înfățișării sale și o personalitate distinctă, fapt la care contribuie mai ales apariția în vis a celor morți de curând. El încetează să mai fie o fantomă incertă. Dar și cei vii apar în vis, ba chiar propriul eu însuși. Așa apar *alter ego*-urile, călătoriile sufletului și vederea sufletului ca pribegind departe, chipurile duble, forma posesiunii extatice și profeției, în care subiectul crede că simte existența altuia în sine, iar vorbele și faptele sale ca situate în afara lui, și în care crede totodată că îl vede pe acesta într-o viziune onirică sau într-o viziune în stare de veghe. Formele inferioare ale acestora ar constitui cultul orgiastic: o mișcare repetată ritmic — care reproduce acte prestabilite și care — de cele mai multe ori asociate cu mijloace de excitare — provoacă o stare halucinatoare și ai cărei tehnicieni sunt „vracii” și „șamanii”. Viziunea și extazul intervin din nou, în mod semnificativ, în evoluția reprezentării sufletului, deoarece în viziune dispar senzațiile tactile și comune încă existente în vis. Vizionarul se simte eliberat de greutate și de corporalitate, iar prin aceasta reprezentarea sufletului se eliberează de legăturile ei cu corpul, astfel încât sufletul „spiritual” își începe dominația abia acum, dar nu este departe timpul când corpul va fi considerat o temniță stânjenitoare, care împovărează sufletul și îl ține încătușat. În același timp, apare diferențierea unor categorii de oameni privilegiați, diferențiere ce nu depinde de o poziție mai înaltă în societate: categoria vizionarului, care posedă darul dorit de a comunica cu spiritele, și aceea a *vrăjitorului*, în care capacitatea de a vedea și prevedea viitorul se îmbină cu aceea încă și mai importantă de a hotărî viitorul. Apoi, pe o treaptă mai înaltă, apare făcătorul de minuni, cel care face vrăji cu ajutorul nemijlocit al divinității. Prin răpirea și dispariția în depărtare care însoțește viziunea, aceasta devine o sursă importantă a reprezentărilor despre viața de după moarte. Din visele înfricoșătoare, din accesele de boală, în special din cele care răpesc temporar conștiința sau alterează vorbirea și acțiunile și în care omul se simte cuprins și încolțit nemijlocit de ceva străin (este ceea ce se întâmplă, chiar mai mult ca aici, și în cazul viziunii, extazului și a extaticilor!) se nasc reprezentările despre incubi și a sesiune. Visul grotesc oferă modelele pentru plăsmuirea monștrilor imaginației, care obișnuiesc să apară ca spirite,

ca fantome și ca toate acele ființe înspăimântătoare ale mitologiei. Așa se explică, mai ales, motivul balaurului și răspândirea lui universală. Coșmarurile și visele în care ești persecutat dau naștere la tot felul de figuri groaznice și amenințătoare, uriașe și înfiorătoare, ca moroi și vârcolaci, vampiri și empouse, și la spiritele analoage nocturne și onirice, asociate cu întruchipările sufletului apărut în vis, care fac trecerea de la suflet și spirit la demon. Toate trei trebuie subsumate conceptului de suflet.

5. Sufletul este întotdeauna în primul rând sufletul unui anumit individ. Dacă această relație individuală se pierde, se ajunge la „spirit“ și la domeniul spiritelor nedeterminate, care nu se deosebesc unele de altele. Dacă spiritul este înțeles în relație cu omul și cu soarta sa (de ce oare?), o relație de dușmănie sau de prietenie — aceasta este, probabil, cea mai veche și, la început, singura —, atunci ia naștere demonul, căruia îi dau formă visul grotesc și visul înfricoșător.

6. Credința, în suflete se asociază cu cultul sufletelor, amândouă avându-și treptele lor de dezvoltare. Totuși, acestea nu sunt și treptele de dezvoltare ale religiei și cultului religios. Căci:

„faptul că sufletul iese din corpul mortului ca un vierme, că fâlfâie din aripi ca o pasăre sau că rătăcește pe undeva ca o umbră, acestea, ca și alte reprezentări, au tot atât de puțin în comun cu ceea ce numim noi religie ca și diversele obiceiuri prin care omul natural alungă cu forța spiritele celor morți din preajma lui, nefiind legate de cultul religiilor primitive decât, poate, prin legătura slabă a sentimentelor general umane de spaimă și speranță.“

Treptele sunt următoarele: 1. *Animismul* primitiv, care cultivă reprezentările despre suflet numai în forma lor inițială, ca suflete ale corpului și ca suflete-umbră, iar în ceea ce privește cultul se orientează, în esență, numai spre apărarea de pagubele ce ar putea fi aduse de sufletele celor morți sau de vraja celor vii. El înglobează credința în magie, pentru că ea reprezintă o forță sufletească atribuită vrăjitorului. 2. *Animalismul*. Aici animalele apar în prim planul credinței în suflete ca asemănătoare sau ca superioare omului. Mânia sau protecția lor poate fi aducătoare de fericire sau de nenorocire. Din

acestea se dezvoltă cultul anumitor animale venerate ca spirite protectoare, în cadrul unei organizări sociale superioare apărute între timp, anumite ramuri ale unui trib sau ale unui popor considerând unele animale ca fiind spiritele strămoșilor (totemuri). Din acest cult al strămoșilor animalici se naște apoi, ca manism, un cult al strămoșilor umani, adevăratul *cult al strămoșilor*, care trece ulterior într-un cult al eroilor. 3. *Reprezentarea spiritului protector*, strâns legată, în manism, de conștiința de neam se îndreaptă, însă, odată cu dezvoltarea relațiilor și a modului de viață și cu diversificarea îndeletnicirilor, și către alte domenii ale vieții. Astfel se formează reprezentări despre spiritele protectoare, care, legate de anumite localități, se referă la binecuvântarea sau blestemaarea comunității orașelor sau ținuturilor, extinzându-se asupra agriculturii și meșteșugurilor, asupra comerțului și schimburilor: *demonii*, care își pierd treptat legătura cu reprezentările inițiale despre suflete, devenind ființe spirituale care nu mai au nici o legătură cu sufletele individuale, dar ale căror însușiri sunt concepute în acord deplin cu cele ale sufletelor individuale și care pot fi demoni protectori sau răzbunători. Căci și după desprinderea de sufletul individual demonul poartă încă în sine caracteristicile psihologice esențiale ale acestuia. El joacă însă și rolul de demon al apei, al vântului, al vegetației și al locului în miturile naturii.

7. Animismul, animismul primitiv este cea mai simplă formă a credinței în suflete și a cultului sufletelor, aceea în care cultul animalelor și al strămoșilor ca și reprezentările oarecum fixate și, prin aceasta, ridicate la rangul unor forme de cult regulate, ca și miturile naturii — care apar independent de credința în suflete, dintr-o rădăcină proprie — lipsesc încă. El este structura mitologică originară, ce s-a păstrat în starea cea mai pură la cetele din răsăritul Australiei. Existența sau absența lui în formarea de reprezentări mitologice superioare nu este rezultatul sau semnul „inteligenței deficitare“, așa cum sunt înclinați să creadă teoreticienii evoluționiști, ci ai unei organizări sociale deficitare, a cărei apariție și dezvoltare treptată oferă și creează cu adevărat motivele necesare evoluției mitologice superioare. Dovezile sale sunt însușirea sufletului corpului, alungarea sufletului, ritul funebru, magia.

8. Magia este acea influență ce poate fi exercitată, într-un mod cu totul de neînțeles, de către oameni și spirite pentru a salva sau pentru a nenoroci. Miracolul este o formă superioară a magiei, care stă numai în puterea zeilor și mai ales a oamenilor privilegiați. Evenimentelor obișnuite, cotidiene, cu care omul natural este obișnuit și care nu îi stărnesc nici mirarea, nici alte afecte deosebite, li se opun cele neobișnuite, îndeosebi boala, moartea și marile fenomene ale naturii, atunci când ele provoacă teamă și groază sau când sunt așteptate cu îngrijorare. Omul natural le asociază pe acestea cu reprezentarea unui mod de acțiune aparte, adică al cauzalității magiei. Odată născută, încetățenită și generalizată în comunitate, cauzalitatea magiei se poate extinde și asupra altor evenimente ale vieții și, în cele din urmă, de la ceea ce este neașteptat asupra a ceea ce este așteptat și stabilit. Și, prin analogie cu propria voință și modul ei de acțiune, ea este concepută și ca o acțiune a voinței. Vraja, ca și desfacerea ei, sunt acțiuni ale sufletelor înăuntrul sau în afara corpului căruia îi aparțin, ale sufletului corpului, ale sufletului organelor sau ale sufletului-umbră, care rătăcește în voie. Astfel, reprezentarea deochiului nu este decât o continuare a reprezentării conform căreia sufletul se exteriorizează prin privire, la care se adaugă nemijlocit cea conform căreia el sau voința celui căruia îi aparține poate avea o influență asupra lumii exterioare. O asemenea influență se îndreaptă însă din nou asupra sufletului celui ce a fost păgubit, a cărui putere este concentrată de asemenea în anumite organe: inimă, rinichi. Astfel, tocmai aceste părți ale corpului sunt apersepute ca mijloace eficiente de desfacere a vrăjii și de protecție și devin ele însele amulete și mijloace de desfacere a vrăjii (falusul și pumnul care îl întruchiează). De la sufletul corpului se trece la reprezentarea sufletului-umbră, care nu este legat de un anumit loc. Așa apare ideea acțiunii la distanță. Magia ce acționează de la suflet la suflet este una *directă*, este prima formă de magie. După ce aceasta s-a încetățenit și a devenit obișnuință, reprezentările despre acțiunea asupra sufletelor dispar și rămâne reprezentarea neclară a unei incomprehensibile acțiuni la distanță în general, magia *indirectă*. Aceasta este: a) *simbolică*, atunci când este săvârșit un act care este el însuși o reproducere sau o sugerare pantomimică a influenței magice (*in effigie*). Imaginea folosită în actul magic nu este

imaginea celui ce urmează a fi vătămat, ci ea este închipuită ca însuflețită, iar acest suflet este închipuit ca suflet-umbră rătăcitor al celui ce trebuie atins, el transmițându-i apoi răul acestuia. Măncarea vrăjită și băutura vrăjită, cuvântul și imaginea vrăjită sunt strâns legate de acesta. Dacă dispare relația simbolică dintre mijlocul magic și obiectul vrăjit atunci rămâne; b) simpla vrăjitorie *magică*. În întrebuintarea șnururilor vrăjitoarești, de exemplu, care sunt legate în jurul unui trunchi de copac, trunchiul îl mai reprezenta încă pe dușman. Abia treptat ia naștere actul magic lipsit de sens⁹.

9. Din credința în suflete și magie se naște mai întâi *fetișismul*, caracterizat prin trei însușiri: a) prin reprezentarea potrivit căreia în anumite obiecte își au sălașul ființe cu suflet și cu putere magică; b) prin faptul că acestea pot fi favorabile sau nefavorabile și că pot acționa în consecință; c) prin cultul care le face favorabile sau chiar le imploră să se răzbune pe dușmani. Obiectul care este considerat fetiș nu datorează această caracteristică anumitor însușiri exterioare, iar ființa ce sălășluiește în el exercită influențe magice și este, la rândul ei, supusă unor influențe magice. Este un sipirt fără legătură cu sufletul unui mort și, prin aceasta, se apropie de demoni, se apropie de demoni, dar nu este încă în întregime demon, deoarece încă nu s-a desprins de întruchiparea într-un anumit obiect, artificial sau natural. Amuleta și talismanul sunt reprezentări înrudite cu fetișul, dar nu sunt identice cu el. Cele dintâi sunt mijloace de protecție împotriva vrăjii, cele din urmă, un mijloc pentru a să-

⁹ Lucrul cel mai ciudat în toate aceste acte este însă acela că cel ce face vraja reușește în mod naiv și fără să se întrebe cum de este cu putință așa, să îl „transpună” pe cel ce urmează a fi vrăjit în obiectul magic, invocându-l mai întâi prin reprezentare, pentru ca apoi să îl trateze ca atare. Un fapt surprinzător, care revine apoi pe treapta mai înaltă a fetișismului, a totemismului și a cultului divinităților, se desfășoară aici în mod la fel de naiv și sigur și este demn de o analiză psihologică. Ceva analog avem în comportamentul copilului, care transpune pe „mătușa” sau pe „bunicul” în păpușile sau jucăriile lui și le tratează apoi ca fiind cel transpus, și anume fără a avea vreo reprezentare despre „suflete” printr-o identificare simplă și nemijlocită.

vârși tu însuși vrăji, iar lor nu li se închină nici un cult¹⁰. Cultul înseamnă magie cu și prin fetiș, este dans orgiastic și cântare orgiastică a formulelor de implorare¹¹. Înzeștrăat cu anumite ritualuri și ceremonii bine stabilite, el este posibil numai ca rezultat al unei culturi și organizări sociale relativ superioare și nu poate fi caracterizat nici ca degenerare a unei forme superioare de religie, nici ca treapta cea mai de jos a religiei, nefiind nici o formă specifică a mitologiei evolute, ci trebuie înțeles ca fiind credință în suflete și în magie.

10. Dar, prin faptul că se formează aici un cult comun, și anume în așa fel încât el nu mai este închinat unui obiect conceput ca sediu al unui anumit suflet individual, se deschide calea unei evoluții superioare: anume, unei credințe în spirite și demoni, care, la rândul ei, poate deveni treapta premergătoare a unor plăsmuiri mitologice de rang superior. Lucrurile se petrec și aici ca peste tot în domeniul psihicului și al dezvoltării lui: treapta premergătoare conține deja premisele necesare celei ce urmează și totuși aceasta este ceva nou, care nu ar fi fost bănuț niciodată dacă nu ar fi fost trăit. Idei înăscute despre divin sau religie înăscută, există tot atât de puțin ca și un stat originar sau o cultură care nu a trebuit dobândită. Și ideile religioase trebuie mai întâi dobândite, la fel ca și cele mai simple reprezentări ale distanțelor, ale mărimilor și ale relațiilor dintre fenomene, iar asta nu printr-o reflecție trudnică, ce ar putea duce, eventual, la alte rezultate, ci sub constrângerea unei legități psihologice, căreia plăsmuirile imaginației mitologice i se supun tot atât de mult ca și cele mai simple percepții senzoriale și afecte. De acest ceva nou, creat în acest fel, ține mai târziu și religia. Ea nu este nici înăscută, nici o achiziție aferentă formelor inițiale ale evoluției mitologiei. În schimb, toate aceste forme și, în primul rând animismul primitiv, poartă în sine germenii ei.

E.1. Prin intermediul verigii „animalelor purtătoare de suflet“ este derivat, din reprezentarea despre suflete

¹⁰ Dar „medicina“ le reprezintă pe amândouă în același timp, ei închinându-i-se foarte adesea un cult, doar că unul cu mijloace modeste și privat.

¹¹ Dar el este rar așa ceva și nu apare niciodată singur și pretutindeni, cel puțin în aceeași măsură ca și cultivarea și folosirea fetișului, și numai aceasta se poate numi, în sens strict, cult.

și *cultul animalelor*, mai ales sub forma totemului, iar apoi, din totem, cultul strămoșilor (manismul). Pe această treaptă, cea mai înaltă formă, produsă prin eterogenie elementară, este reprezentarea despre demoni. Odată cu ei și cu cultul închinat lor suntem deja foarte aproape de granița religiei și a reprezentării despre zei. Totuși, zeul se deosebește de demon prin trei caracteristice. El este o ființă individualizată, cu anumite însușiri spirituale specifice și constante. Tocmai grație acestora el este imaginat ca o personalitate antropomorfă, dar în același timp supraomenească, ce reprezintă totodată un ideal uman de neatinș (cum se împacă oare toate acestea?) În al treilea rând, el sălășluiește într-o lume inaccesibilă, dincolo. Chiar dacă cele două concepte, de Dumnezeu și de religie, nu coincid, adevărata lor înflorire are loc abia pe treapta unor asemenea reprezentări despre zei. Iar întrebarea importantă este următoarea: cum devine demonul zeu?

2 El devine zeu prin intermediul mitului și mai ales prin intermediul legendei eroice, sub a căror influență figurile confuze ale lumii demonilor se înalță la rangul ființelor luminoase ale zeilor. Din materia brută a simplei povești mitice se naște, prin autodezvoltare eterogenică, lumea mitului și a legendei. Din salvatorii și din eroii lor civilizatori primitivi se nasc eroii, figurile ideale ale legendei, luptătorul, salvatorul, învingătorul, eroul care se căznește, care suferă și se jertfește pentru ai lui. Trăsăturile lui sunt transferate asupra figurilor demonice în forme ale cultelor mai timpurii și acum își face apariția lumea luminoasă (Durga?!) a zeilor și a cultului zeilor, odată cu care încolțesc germenii religiei însăși, care acum încep să se ridice și să iasă din coaja lumii mitului. Ea se trezește, pe baza reprezentării despre zei, ca „sentiment al apartenenței la o lume transcendentă”, sentiment care până atunci nu s-a putut ivi. Zeii devin pentru om ființe de la care așteaptă și cere ajutor (cât de ciudat!). Și, în sfârșit, salvarea așteptată devine și ea, tot printr-o dezvoltare eterogenică, una transcendentală. În același timp, reprezentările despre zei încep să devină, din ce în ce mai mult, simboluri ale ideii divinului ca putere transcendentă, idee care depășește granițele oricărei reprezentări¹². Procesul duce la credința într-o lume ideală trans-

¹² De pildă a lui Brahman, a lui Rita, a lui Tao, care, toate nu s-au născut, în mod sigur, din reprezentările despre zei.

cententă, care aduce cu sine aspirația omenească și în care omul speră să-și vadă realizate idealurile aspirațiilor sale, în vreme ce cultul se spiritualizează, devenind acțiune pur simbolică, până când sufletul se retrage în întregime în sine, nemaivând nevoie nici măcar de aceasta. Prin ideile filozofice de fundament ultim și de scop al existenței esența ideală a religiei se dezice de mit și simbol. Iar aceste idei, în care ea își are esența, sunt atât ultimele roade ale dezvoltării religiei, cât și germenii ei ascunși¹³. Ideea despre transcendent, care s-a impus¹⁴ încet, împreună cu aceea, inclusă în ea, de absolut și de apartenență a noastră la o lume transcendentă, constituie rădăcina, și anume rădăcina metafizică, a religiei, cu care se întâlnește și se unește¹⁵, de-a lungul treptatei dezvoltări, cealaltă rădăcină, cea morală.

F.1. Pentru neobișnuit de incintantele expuneri și învățături despre detaliile devenirii mitului nu putem aici decât să ne exprimăm nemărginita recunoștință. Totuși, împotriva concepției generale îndrăznim să ridicăm unele obiecții. Îndeosebi împotriva acestui principiu al „eterogeniei scopurilor“, care ne apare ca un fel de *deus ex machina* și care pare să se afle într-o opoziție ciudată tocmai cu concluziile, unde, în modul cel mai serios, „ideea“ nu se naște, eterogenic, din nimic abia la sfârșit, ci este privită ca un „germene“. Această eterogenie nu ni se pare a avea ca rezultat o *evoluție*, ci o *adiționare* a mereu altor elemente în anumite puncte de cotitură ale cursului istoriei, făcând astfel aceeași greșală ca și darwinismul, care propune, ce-i drept, o teorie a evoluției, dar care, în realitate, nu dezvoltă, ci adăunează și, în loc să ofere imaginea unei evoluții, oferă numai agregate. Tocmai de aceea ea nu ni se pare a fi o explicare psihologică a obiectului, ci o alunecare într-un *supranaturalism* psihologic (din nou exact la fel ca darwinismul), care oferă numai o formulă pentru punctele de pornire, în care include de fiecare dată un alt element sufletesc, dar nu sursa din care acesta provine. Apoi, ea exclude, ni se pare, orice adevăr în constituirea reprezentărilor religioase. Căci de unde ar veni adevărul formelor superioare ale acestei zămisliri eterogene, când cele inferioare și mij-

¹³ Unde se aflau ascunși germenii și ce va să însemne atunci eterogenia?

¹⁴ Deci ea exista deja acolo.

¹⁵ Dar de ce oare?

loci nu conțin, în mod sigur, nici un adevăr? Și de unde am putea avea un indiciu care să ne arate pe ce treaptă a acestei desfășurări apare adevărul în ceea ce a fost până atunci doar plâsmuire mitologică? Mai mult, ea exclude orice adevăr al cunoașterii în general. Căci, dacă ea este un principiu valabil pentru tot ceea ce ține de suflet, atunci el nu este valabil numai pentru cea religioasă, ci pentru toate reprezentările, de exemplu și pentru cea științifică. Și astfel această teorie se anulează pe sine. Pentru că și teoria eterogeniei scopurilor și a schimbării motivelor nu este, atunci, nici ea decât un produs al eterogeniei pentru momentul din evoluția chestiunii în care tocmai ne aflăm, dar nu o cunoaștere¹⁶.

2. Mai departe: Wundt însuși spune uneori că ceea ce iese de fiecare dată la iveală prin reprezentări acționează „ca stimul“, care apoi face să apară noul. Noi găsim această exprimare a chestiunii extrem de fericită, ea cuprinzând nemijlocit adevăratul raport dintre lucruri. Dar, totodată, ea depășește sensul wundtian al eterogeniei, ducând spre unul total diferit. Locul ei ar fi trebuit să-l ia expresia „lanțul de stimuli“, pentru că acest lanț există cu adevărat și este, în multe privințe, sesizat de Wundt cu un ochi genial și redat exemplar. „Stimul“ este însă o expresie care, în sensul utilizat de noi aici, provine din biologie. Corelativele ei, fără de care ea nu are sens, sunt *organism* și *predispoziție*. „Stimulul“ presupune ceva ce poate fi stimulat și predispoziția pentru a fi stimulat. Iar prin „a stimula“ se înțelege faptul că o influență care se exercită asupra unui organism declanșează în acesta o reacție care depășește cu mult ceea ce ar fi avut loc dacă acea influență s-ar fi exercitat, de pildă, numai asupra unui corp mort. Stimulul nu „creează“, ci „stărnește“ ceea ce exista deja în organism ca predispoziție. De aceea, nu există, de fapt, o imagine mai fericită pentru rațiune decât cea a unui organism ce poate fi stimulat. Ea este „spontaneitate ce poate fi stimulată“. Ceea ce înseamnă că, asemenea oricărui organism, pentru a prinde viață, are nevoie de stimuli. Fără aceștia ea este ca și moartă. Nici viața, nici sentimentele, nici „ideile“, nici acțiunile nu sunt posibile pentru ea fără aceștia, așa cum

¹⁶ Din acest punct de vedere se aseamănă întru totul cu „metoda dialectică“ a lui Hegel.

nu este posibil ca bobul de grâu să crească sau să încolțească fără stimulul căldurii și umidității. Într-adevăr, rațiunea nu are deloc în sine asemenea lucruri ca „înnăscute“. Și nici religia, etosul, monoteismul sau altele asemenea. Numai sub acțiunea stimulilor se dezvoltă aceste elemente, ca și toate celelalte ale vieții ei. Numai sub acțiunea stimulilor se dezvoltă propria-i ființă. Dar și aceasta, cu predispozițiile și aptitudinile sale, este presupusă dinainte, căci altfel stimulul nu ar mai avea nici un rost. Astfel, nici un om nu dispune de reprezentarea spațiului ca de un dat înnăscut. Ea se dezvoltă numai sub influența stimulilor percepției senzoriale externe. Însă nu se dezvoltă *din* percepției senzoriale. Putem observa acest lucru în viața individului în legătură cu dezvoltarea treptată a sufletului copilului și a omului mare. Ea nu este nimic fără stimulii mediului înconjurător. Dar încă și mai puțin este ea un produs al acestor stimuli. Omul mare este cuprins deja în copil, este „sădit“ în el. „În fața lui stă deja imaginea a ceea ce el urmează să devină. Sfera posibilităților a ceea ce el urmează să devină este foarte restrânsă, iar formula dezvoltării lui se află mai mult în el însuși decât în stimulii care îl copleșesc. Ceea ce este valabil pentru individ este valabil și pentru specie. Eterogenicul nu stă în stimuli, nici în stimulii a ceea ce a devenit deja, ci tocmai în „puterea creatoare“ a spiritului rațional despre care vorbește și Wundt și care este trezită și stârnită de stimuli, la fel ca plâsmuirea formei, a organelor, a florii și fructului în cazul unui organism. Este vorba de o predispoziție. Și cu aceasta avem și o explicație cu adevărat psihologică și suficientă pentru faptul pomenit de noi mai sus și asupra căruia trebuie să ne aplecăm cu și mai multă atenție decât până acum în munca noastră de istorici ai religiilor, respectiv acela că, în cazul devenirii religioase, este vorba de un *instinct*, și anume de unul de o forță cum nu au multe. Fiecare predispoziție, fie ea pentru matematică, pentru muzică sau pentru alte îndeletniciri, acționează instinctual, se agită obscur în diverse feluri, neliniștește, se face simțită în sentimentele de neliniște, devine impuls, îndeosebi în cazul predispozițiilor pentru activitatea artistică. Tot așa, din predispoziția religioasă ia naștere „instinctul mistic“ și numai *prin*, și nu *din* „stimuli“ se naște din ea „teama“, sentiment religios fundamental care nu poate fi derivat din altele sau confundat cu altele și care, într-adevăr —

pentru a folosi cuvintele lui Wundt — poartă în sine, „ca germene“, ideea transcendentului și, prin aceasta, pe aceea a absolutului, ambele fiind însă cu desăvârșire obscure și nedevelopate.

3. Numai astfel rezultă o adevărată evoluție. Și spre așa ceva tinde Wundt însuși atunci când se mișcă nestânjenit în afara lanțurilor construcției sale epigenetice psihologice. Aproape că ni se pare a-l auzi pe Fries atunci când, de exemplu — în perfect acord cu faptele istorice și cu o psihologie capabilă să observe cu finețe evenimentele religioase — afirmă: „Esența religiei, care prinde expresie în asemenea idei, se întrezărea deja în acele simboluri ideale, iar aceste idei sunt tot atât de bine cele din urmă roade cât și germenii ascunși ai evoluției.“ (Așa și este. Fără asemenea „germeni“ nici măcar nu ar avea sens să vorbim despre evoluție). Sau atunci când vorbește despre o „rădăcină a religiei“, adică despre ideea și sentimentul transcendentului și despre ideea absolutului sau infinitului care operează în acestea, o rădăcină prin a cărei creștere împreună cu o a doua, adică cu cea etică, rezultă o religie superioară. Sau când observă uneori, cu multă finețe, că „sentimentele dependenței de puterile destinului și ale lumii aflate deasupra oamenilor se concentrează în imaginile plastice ale fanteziei“ (așadar, trebuie să fi fost sădite în suflet înaintea acestora, neputând fi produse ale fanteziei). Cu această adevărată (și veche) idee evoluționistă se încrucișează în gândirea lui Wundt în general și în teoria lui despre mit și religie în special un psihologism propriu, care se deosebește vădit, în ce privește tonalitatea și coloratura, de orice altă orientare și uneori care duce la schimbări de registru puternic disonante.

G. Specificul concepției lui Wundt în ceea ce privește procesul evoluției mitice și religioase în ansamblu este acela că el își îndreaptă atenția înainte de toate asupra explicării formării reprezentărilor și a conceptelor mitice și religioase, de la „suflet“ la „spirit“, la „demon“, la „zeu“, la „ideea“ divinului transcendent. Firul lui conducător este reprezentarea sufletului, ale cărei perfecționări și sublimări prin eterogenie dau naștere ideii de Dumnezeu și de divinitate. De aceea ni se pare că aici punctul de plecare al întregului eșafodaj este discutabil și că interesul se îndreaptă spre o linie secundară. 11

1. În primul rând, „sufletul corpului“ ni se pare o noțiune introdusă în mod arbitrar, fiind una ce nu apare în realitate. „Omul primitiv“ nu se gândește la un suflet al trupului, ci la omul ca atare și la puterile lui și mai ales la mort, la natura lui misterioasă și dătătoare de fiori, asupra lui îndreptându-și acțiunile. Iar faptul că ajunge la aceasta presupune existența dinainte în el a unui sentiment specific, primitiv, al misteriosului. El își însușește mortul sau părți din el, le devorează sau și le apropiiază într-alt fel, nu așa cum își mănâncă sau își însușește scoicile, peștii, plantele, ci cu toate sentimentele însoțitoare ale magic-înfrorătorului, ale neliniștilor-supranaturalului. Mistica nu a luat naștere treptat dintr-o activitate înțeleasă inițial pur și simplu ca medicină sau ca asimilare naturală, ci pentru că de forța vitală și osemintele morților se leagă „teama“, care conține stimulul atrăgător-neliniștitorului. Numai de aceea au apărut toate aceste manipulări. Dar ce reprezintă această teamă, acest sentiment al neliniștitor-supranaturalului, al magic-înfrorătorului și totuși nespus de atrăgătorului și vrednicului de dorit? Apoi, cum se face că ea este legată tocmai de aceste lucruri ciudate și se folosește de aceste reprezentări, prin care este stârnită mereu și mereu și prin care este implicată în cele mai surprinzătoare și mai diverse activități? Acestea sunt aici adevăratele probleme.

2. „Sufletul-umbră“ s-ar fi ivit deci din imaginea onirică. Dar în imaginea onirică nu apare, de fapt, un „suflet“, ci omul sau animalul ca atare. Iar aceștia nu ne apar nici nouă, nici sălbaticului ca „umbre“, ca plâsmuiri străvezii-fălăfătoare, ci cât se poate de concret. Și oare cum este imaginat aici sălbaticul? Oare el nu poate să facă la fel de bine ca noi diferența între vis și veghe și să-și spună: acesta este numai un vis? Copil fiind, iei drept reale chiar și imaginile reflectate în oglinda unei bălți, și cerul oglindit în ea. Dar chiar copil fiind îți dai deja seama că lucrurile nu stau așa și nu o mai faci. Se poate spune, mai degrabă, că acolo unde imaginile visului sunt luate în serios există dinainte o reprezentare despre „suflete“ dobândită din altă parte, ca și povestiri despre „vedenii“. Și aici nu „reprezentarea despre suflete“ ca atare este, de fapt, cel mai interesant lucru și ceea ce este semnificativ din punctul de vedere al istoriei religioase, ci, din nou, înfrorarea ciudată, de o natură cu totul

aparte, care o însoțește pretutindeni, sentimentul nu numai al neobișnuitului și groaznicului în general, ci acel sentiment cu totul aparte pentru care nu avem alt nume decât cel de „supranatural“, pe care trebuie și putem să-l căutăm și să-l găsim înlăuntrul nostru. Numai acolo unde acesta este prezent sunt posibile poveștile cu spirite, cu fantome și altele de acest fel, numai acolo ele pot prinde și pot forma tipuri și deveni o zestre sigură. Fără acesta ele nici măcar nu s-ar fi născut. Iar dacă s-ar fi născut ar fi dispărut precum au venit. Însă în sentimentul însuși și în specificul lui există mult mai mult decât există sau poate fi păstrat în reprezentarea fantastică născută din el.

3. De fapt, chiar și când vorbește despre „suflet“ omul primitiv, ca și noi, nu se referă în primul rând la „suflet“ ca la ceva diferit de om, ci în mod naiv, chiar la omul însuși, doar că privit dinăuntru. Această înțelegere a lucrurilor nu este o expresie a imaginației, ci a simplei conștiințe de sine care percepe corect. Omul se percepe cu simțurile lui externe în corporalitatea sa, iar cu simțul lui intern cu totul altfel. Neîndoielnic, el face acest din urmă lucru chiar și pe treapta cea mai primitivă, chiar dacă însă nu dispune de un nume sau de o noțiune pentru aceasta, îl face printr-un puternic sentiment de sine nemijlocit. Într-adevăr, *aceasta este și pentru Wundt premisa fundamentală*. Însă aperccepția mitică nu poate consta decât în aceea că omul primitiv își proiectează „eul“, lăuntru, adică viața, voința și chiar „apercepția transcendentă“ în lucrurile exterioare. Atunci el tot trebuie că știe ceva despre asta! Problema care ne interesează nu este, nici aici, felul în care au luat naștere cândva diferitele reprezentări despre „umbră“, „strigoi“ și altele asemenea asociate cu acestea, ci să urmărim cum, în virtutea caracterului său lăuntric, acest sentiment de sine duce mai departe, treptat, la ideea că „noi“ suntem acest lăuntru într-o măsură mai mare decât ființe corporale și, în al doilea rând, să vedem cum s-a ajuns la ideea că, dacă corpul se descompune, „noi“ supraviețuim totuși într-un fel oarecare, și, în al treilea rând, de ce tocmai în jurul acestui lăuntru — și anume în legătura lui cu trupul și, într-o măsură mai mare, după separarea lui de acesta — se țese nimbul puterii magice, al fantomaticului, al „supranaturalului“. Pentru a înțelege aceste lucruri avem nevoie însă de alte mijloace decât cele ale „psihologiei popoare-

lor“. Dacă nu dispunem de mijlocul de a înțelege toate acestea prin propria experiență, atunci nici o adunare de date etnografice nu ne este de folos, pentru că ele sunt mute atâta vreme cât noi nu le putem face să vorbească prin propria noastră trăire. Celui care refuză această cheie nu îi mai rămâne decât o ghicire arbitrară sau o interpretare forțată.

4. Definiția dată de Wundt demonului se vedește a-și avea originea în clasificarea și sistematizarea teologiei și dogmaticii eleniste (așa cum întreaga lui construcție depinde, în mod evident, mai ales de mitologia și epica greacă). Această esență a „demonului“ definită cu grijă nu se potrivește cu reprezentările laxo și foarte nestatornice care circulă sub acest nume și sub altele analoage. „Numen“ ar fi poate un cuvânt mai fericit pentru el, tocmai pentru că nu se poate spune, de fapt, ce înseamnă el. Iar acei „*numina*“ nu își au rădăcina în credința în suflete. Numenul presimțit prin tainica înfiorare trăită în peșteri și grote, aceste inspiratoare universale și generale și aceste locuri de naștere ale sentimentului de „teamă“, numenul pustietăților și al locurilor înfiorătoare, al munților și prăpastiilor, al fenomenelor naturale ciudate și surprinzătoare nu poate fi pus decât forțat în legătură cu reprezentările despre suflete sau chiar cu orice reprezentare clară în general. Și la fel de puțin ne folosește credința în suflete la explicarea reprezentării legate de magie. După Wundt, esența cauzalității magice rezidă în aceea că ea este o cauzalitate „sufletească“. Dar cum poate explica asta specificul acestor reprezentări? Nu faptul că anumite influențe sunt raportate la suflete constituie caracterul lor aparte, ci faptul că de ele se leagă sentimentul „supranaturalului“, caracterizat prin acea „teamă“ aparte care trebuie cunoscută mai întâi dinăuntru pentru a o recunoaște apoi în datele etnografice.

5. Așadar, pentru a găsi începuturile suntem nevoiți să ne întoarcem mereu înapoi la un sentiment specific, sentimentul de „teamă supranaturală“, sentimentul abia întrezărit, confuz al supranaturalului, care poate fi stărnit în multe feluri și care se poate asocia, în mod grotesc și destul de ciudat, cu cele mai diverse impresii și reprezentări. Numai cele cu care se asociază întră într-un lanț al evoluției. Dar prin „sentiment“ înțelegem aici,

precum limba noastră însăși, un germen al reprezentării nedezvoltat, încă obscur, legat de o anumită stare emoțională specifică a sufletului. Acesta nu poate fi, de cele mai multe ori, analizat în concepte clare. El este fixat în imagini și reprezentări care trebuie să-i fie oarecum analoage, fără a putea spune însă, de obicei, în ce constă, de fapt, această analogie și cât de departe merge ea. Aici apare deci, într-adevăr, împărăția imaginației și a mijloacelor ei de exprimare analoage și simbolice. Datorită caracterului inadecvat al mijloacelor de exprimare la naștere impulsul continuu, neobosit spre formarea reprezentărilor religioase. Acest sentiment este unul de „teamă” pe treapta cea mai de jos. Însă o teamă, o groază de un fel cu totul aparte, tipologic diferită de „frică” în sensul obișnuit. La început este mai curând o spaimă „oarbă”, adică una în care îți rămâne obscur din ce cauză și care este lucrul de care te temi. Nu este frica în sensul obișnuit, de grijă pentru sănătatea și suferința fizică, nu este frica de vătămare sau decădere. De la bun început omul „se teme” — într-un mod cu totul inefabil — de anumite lucruri (inexprimabile) mai mult decât de moarte sau decădere, mai mult decât de orice ar „putea distruge trupul”. Nu *timor fecit deos*, ci acea „teamă” — stărnită într-un mod ciudat și de multe ori greu de înțeles pentru noi — devine o pornire pe care obscurul și abia simțitul conținut al reprezentării însoțitoare o obiectivează imaginar — analogic în reprezentări și simboluri, care, tocmai de aceea, au pe toate treptele un caracter oscilant, fluid, împotrivindu-se fixării conceptuale.

6. Dar, în același timp, această teamă trezește de la început un interes ciudat, are o fascinație aparte, care atrage spre ceea ce este înfiorător și nespus de înfricoșător, care acaparează cu o poftă ce zăpăcește mintea. Acest lucru îl vedem deja pe cele mai de jos trepte ale religiei, unde lipsesc încă cu totul noțiunile mai clare de „demon”, „zeu” sau altele asemănătoare. În acele *rituri de comuniune* primitive de care luăm cunoștință, cu uimire, din ce în ce mai mult — și până pe cele mai de jos trepte — acest lucru apare în modul cel mai surprinzător. „Sacramentul”, cu toate acele reprezentări neclare și nicicând clarificabile, confuze și contradictorii, care au înconjurat întotdeauna „sacramentalul” în toate formele sale, apare chiar de la începutul seriei, ca și pe toate

treptele ei. Este vorba, de fapt, de manipulări prin care omul primitiv caută ca, mâncându-l sau lingându-l, frecându-l sau respirându-l, atingându-l sau imitându-l, să-și însușească și să se umple de ceea ce este temut și totuși dorit. Dar, la urma urmei, de ce? Răspunsul este de cele mai multe ori de natură igienică sau utilitară: pentru a dobândi puteri de întinerire, de învigorare, noroc sau îndemânare la vânatoare, la război sau negoț. Dar riturile depășesc întotdeauna cu mult o asemenea semnificație. Fenomenele însoțitoare, cel al dezlănțuirilor orgiastice, al delirului, al nebuniei, ca și atmosfera generală arată clar că aceste manipulări sunt întotdeauna și scopuri în sine și că, de fapt, aici este vorba de plăcerea înfiorător-seducătoare a lui „*praesens numen*“. Este ceea ce poate simți din cele mai bune relatări despre aceste lucruri. Și așa ni le zugrăvesc martori oculari cu un fin simț al observației.

7 Așadar, aici nu întâlnim nici o „eterogenie“, nu întâlnim, la început, nici un „cult magic“ (care, de altfel, nu ar fi deloc cult), care, prin „schimbarea motivelor“, ar deveni până la urmă altceva, ceea ce nu ar reprezenta o evoluție, ci un flux heraclitic de transformări. În schimb, chiar de la început găsim o — ce-i drept, încă cu totul barbară, sălbatică, convulsivă, grotescă, dar autentică — acaparare de către farmecul transcendentului, încă fără vreo idee, încă fără vreo reprezentare despre acesta, el izbucnind violent din străfundurile afective întunecate ale ființei noastre. Pornind de aici se țese un lanț al adevăratei evoluții, una cu nenumărate trepte ce duc în sus, la cultele acelor *enthoysistai*, la beția adepților lui Baccus, la extazul nebiimilor și al dervișilor, la răpirea *en pney-mati*, până la acele stări fără cuvinte și fără gânduri ale liniștii sufletești mistice și până la emoția a ceea ce se află deasupra noastră ca un mister inexprimabil: stări care mai pot învălui uneori, asemenea unui halou și unei aure exterioare a trăirii religioase, și pietatea superioară devenită concretă, produsă de idei și de un conținut de reprezentări bine stabilit. Aceasta este, într-adevăr, o evoluție care se desfășoară prin stimulare, și anume prin stimularea unei continue cultivări a omenirii. Dar ea este și o „dezvoltare“, adică o desfășurare a ceva preexistent. Iar în această dezvoltare lucrul esențial este dezvoltarea sentimentului însuși, și nu aceea a imaginilor însoțitoare

create de fantezie. Acestea din urmă sunt numai însoțitoare, ba chiar, în parte, numai reziduurile celui dintâi, iar acolo unde ele devin prea rigide și prea masive formează o crustă stânjenitoare. Nu mitul în devenire al lui Dionysos a dus la *enthusiazein* și *baksheyein*, ci tocmai invers: mitul nu este, în bună parte, decât o căutare ulterioară și greșită a cauzei acelor fenomene originare, iar atunci când a fost luat prea în serios el le-a falsificat pur și simplu sensul și conținutul. Același lucru poate fi spus și despre mitul lui Demeter din Misterele Eleusine, despre mitul lui Adonis și Osiris și Mithra.

8. Religia este, de la începuturile ei, trăire a misterului și atracție și impuls spre mister, o trăire ce erupe, ca sentiment al transcendentului, din adâncurile vieții datorită unor stimuli și unor ocazii exterioare. Dar, odată trezit, el devine unul dintre *impulsurile* cele mai puternice ale speciei umane, care o împinge să intre într-o istorie stranie și confuză, care o aruncă de colo colo în tot ce poate fi mai grotesc și mai ciudat, dar care o împinge totuși înainte, până când ajunge, în cele din urmă, la ceva ce este limpede și clar. Un impuls de o forță demonică, ce nu poate fi explicat prin efectele retroactive ale produselor imaginare create de el însuși și ale valorii lor închipuite, ci care irupe din sferile celei mai proprii, chiar dacă obscure, reprezentări, din cele ale cunoașterii celei mai tainice și, totodată, ale celui mai puternic interes. Numai așa se explică puterea lui de neînțeles asupra generațiilor și popoarelor. Fără a ține seama de acest impuls și de sentimentul care îi stă la bază nu se poate scrie istoria religiilor. Ea ar semăna cu o geometrie fără spațiu. Ar fi ca și cum ne-am strădui să scriem o istorie a muzicii tăgăduind existența unui simț muzical de sine stătător și a unei înclinații muzicale aparte, făcând un efort stăruiitor de a interpreta manifestările exterioare ale acestora ca pe un fel de gimnastică sau ca pe un exercițiu de gimnastică.

9. Irumperea sentimentului transcendentului, acapararea noastră de către forța lui și umplerea noastră cu puterile lui se numește, în limbaj religios, „har“. Ceea ce vedem pe toate treptele procesului religios nu sunt decât analogii rudimentare ale harului. Iar o adevărată psihologie și o adevărată istorie a religiilor ar trebui să fie o istorie a harului.

COMPLETARI

1. Substanță-accident. La p. 33:

Despre respingerea și a acestei categorii de către *anyad eva* vezi Clemens din Alexandria, Str. 5, 12, 81, 1:

Πάντως που ἡ πρώτη καὶ πρεσβυτάτη ἀρχὴ δὺς δεικτός
Πῶς γὰρ ἂν εἴη ῥητόν, ὃ μήτε γένος ἐστὶ μήτε διαφρά.
μήτε εἶδος μήτε ἄτομον μήτε ἀριθμός, ἀλλὰ μηδὲ συμμεβ
εβηκόσ τι μηδὲ ὃ συμβέβηκέν τι.

2. La p. 31:

Plotin spune aproape cu aceleași cuvinte ceea ce am arătat la p. 24:

„Cel Dintâi nu este decât cum este (vezi „Eu sunt cel ce sunt“), și nu altfel. Dar chiar și expresia «este așa» este inexactă, căci prin aceasta l-am limita și am face din el ceva anume (și un individ numărabil). Însă cel ce îl vede nu poate spune despre el nici: este așa, nici: nu este așa, căci prin aceasta l-am înscrie din nou printre lucrurile despre care se poate afirma că sunt «așa» sau «altfel». Dar Cel Dintâi este mai presus de toate aceste lucruri (*adhi*).“ (Kiefer, vol. I, p. 100).

Legătura cu *mirum*-ul lui *anyad eva* se face simțită și este exprimată clar aici în cuvintele:

„Acesta este Unul însuși, o *minune* de neînțeles.“ (Kiefer 1, 22).

3. La nota de la p. 33: A se vedea, în legătură cu *Hén* ca simplă excluziune a lui *Polí*:

„Noi vorbim despre inexprimabil, iar în nedumerirea noastră penibilă ne batem capul cum să îl numim și îi dăm un nume (adică «Unul»). Poate că nici acest nume, Unul, nu este decât *negarea* multiplului. De aceea pitagoricienii îl numeau între ei simbolic *A-pol-lon* (α-πολλόν) când voiau să evite multiplul. Dacă am vrea însă să-i dăm denumirii de «Unul» un sens *pozitiv*, numele lui ar deveni și mai neclar decât dacă nu i-am da nici un nume.“ (Plotin).

4. La *Sacrul*¹, 150. Plotin spune de asemenea:

„Cum să vorbim despre el dacă nu îl percepem? Ei bine, dacă el scapă cunoașterii noastre (conceptuale), nu înseamnă că ne scapă de tot. Noi îl percepem, așa încât putem vorbi despre el, dar nu îl putem numi. Însă nimic nu ne împiedică să-l posedăm, chiar dacă nu-l putem exprima, asemenea celor cuprinși de entuziasm și de extaz, care știu că poartă în ei ceva mai înalt, fără a «ști» însă ce este el. Ei obțin din ceea ce i-a mișcat o impresie afectivă despre cel ce mișcă însuși. Asemănător este și raportul nostru cu Unul. Dacă ne înălțăm la el cu ajutorul spiritului pur, atunci simțim etc.“. (Kiefer, Plotin, *Enneaden*, Jena 1905 vol. I, p. 54).

5. *Numinosul în pictură*. La *Sacrul*² p. 83:

„Aceste elemente numinoase nu lipsesc nici în pictura peisagistă occidentală. A se vedea frumoasa lucrare a lui Oskar Beyer despre Wilhelm Steinhausen³. (p. 27): *Lumea divină*. Beyer sesizează foarte corect înrudirea lăuntrică a acestui gen de pictură cu cea chinază (p. 33) și deosebirea dintre ea și tot ceea ce este simplu lirism al naturii. Din păcate, el mai este încă derutat de conceptele noastre tradiționale de vitalism și «panteism». Tablouri precum cele din ilustrațiile 32, 33, 35 sunt numinoase, nu panteiste.“

¹ În ediția românească (1992), p. 145.

² În ediția românească (1992), p. 90.

³ Editura Furche, Berlin, 1921.

TRADUCEREA CITATELOR DIN LIMBI STRĂINE

- P. 11. Despre ceea ce este incomprehensibil (în Dumnezeu).
P. 11. Îl cunosc pe Dumnezeu așa cum se cunoaște el însuși.
P. 12. Inteligența naturală a omului.
P. 12. *perigráfein, perilambánein* — circumscriere, cuprindere cu mintea.
P. 12. *agenesia* — faptul de a nu fi creat.
P. 12. A cunoaște cu mare limpezime conceptuală.
P. 12. Pe Dumnezeul de neexprimat de neimaginat, pe cel nevăzut, de neînțeles, care biruie orice putere a limbii omenești, care depășește înțelegerea minții muritoare, care nu este perceput nici de îngeri, care nu este văzut de serafimi, care nu este înțeles de heruvimi, care rămâne invizibil și pentru stăpânire, pentru puterile, pentru țările (cerești) și oricărei creaturi.
P. 12. Natură umană.
P. 12. Slăbiciunea capacităților naturale de înțelegere.
P. 12. *tháteron toú theíoy* — cu totul altul al divinului.
P. 13. Natura divină.
P. 13. Tu, care ești om, îl judeci pe Dumnezeu? Sunt de-ajuns însă simplele nume (pentru ființa omenească) pentru a arăta nemăsurata sminteală pe care o reprezintă un asemenea fapt: om, pământ, cenușă, carne și sânge, iarbă și floarea ierbii, umbră și fum și deșertăciune.
P. 13. Ce înseamnă: „de neadulmecat”? Ceea ce nu poate fi găsit. Mai mult decât atât, nici măcar urma lui nu poate fi găsită.
P. 15. El vorbește din experiență.
P. 15. (Notă). Cu mare cutremur.
P. 16. Toată făptura tremură și este plină de teamă și de cutremur.
P. 16. Nu numai mulțimea, ci și caracterul înfricoșător al unor asemenea afirmații ne paralizează mintea. Căci sufletul se cutremură și se înspăimântă foarte tare atunci când are de-a face cu asemenea priveliști.
P. 16. Acea ființă fericită.
P. 17. Fără nume, cu toate numele, cu același nume.

P. 18. Dacă cineva ne-ar cere o interpretare, o descriere sau o lămurire în legătură cu filnța divină, am recunoaște, desigur, că ne lipsește o asemenea știință, deoarece nu poate fi vorba să prinzi esența indefinibilului în cuvintele cunoașterii exprimabile. Căci numenul este prea nobil și prea înalt pentru a putea fi desemnat printr-un nume. Tocmai de aceea am învățat să cinstim, mai degrabă, prin tăcere ceea ce se află mai presus de rațiune și înțelegere.

P. 41. *aliud valde*: mult diferit de toate celelalte.

P. 41. *longe a te*: departe de tine, în sfera neasemănării.

P. 48. *Intravi*: Am intrat înăuntrul meu. Am intrat și am văzut lumina neschimbătoare. Și tu ai făcut să tresară din nou privirea mea slabă, strălucindu-mi puternic în față. Iar eu m-am cutremurat de plăcere și de spaimă.

P. 48. *Et dum*: Și pe când vorbeam încă și tânjeam după el, l-am atins ușor, iar inima ne bătea puternic.

P. 48. *tetigisti*: M-ai atins, iar eu m-am aprins întru pacea ta.

P. 57. *Sensus numinis*: simțul numinosului.

P. 59. *toŭ gnostoy*: comunicarea a ceea ce a fost cunoscut cu mintea (iar mai întâi prin sentiment).

P. 60. *αλλοῦ*: Nu este permis să fii comunicat. Eu tremur (în fața ta) din toate mădulele.

P. 66: *solus*...: numai prin iubire ne întoarcem spre Dumnezeu, ne transformăm întru Dumnezeu, ne atașăm de el, ne unim cu el ca să devenim una cu spiritul lui și fericiți în el.

P. 66. *proinde*...: Căci nimic nu este mai așezat, mai subtil, mai pătrunzător ca iubirea. Ea nu are odihnă până ce nu pătrunde în întregime toată puterea, adâncimea și deplinătatea celui vrednic de a fi iubit, cu care vrea să fie una. Ea năzuiește cu tărie spre el și de aceea nu își găsește niciodată odihna până nu trece peste tot și până nu ajunge la el și în el.

P. 66. *qippe*...: Căci cel ce se atașează de Dumnezeu, stă în lumină. De aceea, cea mai înaltă împlinire a omului în această viață este să fie atât de unit cu Dumnezeu încât întregul suflet, cu toate puterile și facultățile sale, să se adune în Domnul Dumnezeu său, astfel încât să fie una cu spiritul lui.

P. 67. *sic scilicet*...: Căci trebuie să îndrăznească, din propria-i necesitate să se încreadă cu totul și cu totul în Domnul Dumnezeu. Prin chiar aceasta el îi place lui Dumnezeu, astfel încât îi dăruiește harul său și prin har el simte adevărata iubire și afecțiune, care alungă orice îndoială și orice teamă, și își pune nădejdea cu încredere în Dumnezeu.

P. 67. *et ejus*...: Iar prin mângâierea lui el simte o dulce înviorare.

P. 67. *peccatorum*...: Iertarea păcatelor, alungarea amărăciunii, dăruirea liniștii și siguranței, însuflarea harului, atragerea milostivirii, întărirea prieteniei cu el, ca și o foarte mare mângâiere din partea lui și un atașament și o unire strânsă cu el.

P. 70. *μυστήρια*: Misterele sunt înfățișate prin simboluri pentru a înspăimânta și înfiora.

P. 71. Când aceștia observă o asemănare cu ce este Dincolo se înfiorează și se pierd cu firea.

P. 71. *ων*: despre acel sacru pe care l-a văzut atunci.

P. 73. În aceeași zi în care a sosit scrisoarea ta din Nürnberg. Satana și-a trimis solii la mine. Eram singur, iar el m-a biruit într-atât m-a alungat din odaie. Mi-e teamă că vom mai vedea marea putere a acestui spirit, pentru a nu spune maiestatea sa clar divină.

P. 74. Trebuie să cunoaștem faptul că Dumnezeu când este aici, când dispare. Astfel, trebuie să ai din când în când un cesuleț al tău, cât de mic, când Dumnezeu te părăsește și te lasă în puterea păcatului, a morții și a iadului.

P. 86. *proseches mneme*: amintire continuă.

P. 86. *batheia mneme*: amintire profundă.

P. 86. *bathos tes psyches*: adâncurile sufletului. *Kollasthai toytheoj*, agglutinați Deo, a te alipi de Dumnezeu.

P. 86. *ennoia toy Theoj apathes*: gând liniștit îndreptat spre Dumnezeu.

P. 86. *hypomone*: stăruință.

P. 87. *gnoein heauton*: a nu mai ști de tine însuși.

P. 87. *hexis toy kakoy*: a fi prizonierul răului.

P. 87. *Hesper*...: Așa cum ușile încăperilor de baie, atunci când rămân deschise mai multă vreme, lasă să iasă căldura afară, tot așa își risipește și sufletul gândurile prin poarta deschisă a vocii atunci când vorbește mult, chiar dacă vorbește, în sine, frumos.

P. 87. *therme mneme*: amintire fierbinte.

P. 87. *oyketi*...: nemaștiind de sine.

P. 87. *holos*...: transformat în întregime de dragostea pentru Dumnezeu (îndumnezeit).

P. 88. *heauton*...: pe sine însuși ca nefiind.

P. 88. *tote*...: atunci începe să-l iubească și pe aproapele său.

P. 88. *ekkausis*...: o ardere continuă și o alipire a sufletului de Dumnezeu.

P. 88. *dia*...: prin acțiunea Sfântului Spirit.

P. 88. *tej*...: prin acțiunea sufletului.

P. 88. *en termej*...: păstrând arzător în amintire sfântul nume al Domnului nostru Iisus.

P. 89. *oyden heteron*...: atunci nu mai poate avea nimic în minte.

P. 89. *medeis*...: Nici unul din cei care aud expresia „percepție spirituală” să nu creadă că slava lui Dumnezeu i se va arăta vizual-sensibil.

P. 89. *arretoj*...: Aici vorbește sufletul său cu cuvinte nespuse, prin percepție spirituală.

P. 89. *ho topos*...: Locul unde se ascunde harul lui Dumnezeu.

P. 89. *ex aytoy*...: Când ne gândim cu ardoare la el simțim cum se înalță, vind, în noi dorința de Dumnezeu.

P. 90. *kataskenei*: locuiește, sălăsluiește.

P. 90. *glykytes*...: Dulceața lui Dumnezeu.

P. 90. *ho eis*...: cel ce este înălțat spre o asemenea iubire de Dumnezeu, acela depășește simpla credință în clipa acelei acțiuni.

P. 118. *Bonum nostrum*...: Binele nostru este ascuns și încă atât de profund încât este ascuns sub contrariul său. Astfel, viața noastră este ascunsă sub moarte, dreptatea sub păcat, virtutea sub slăbiciune și, în general, orice afirmație despre un bine oarecare sub negația aceluiași și numai așa își face loc credința în Dumnezeu, care este esența, bunătatea și înțelepciunea și dreptatea negativă și care nu poate fi posedată sau atinsă decât dacă sunt negate toate cele afirmate despre Dumnezeu. Tot astfel, viața noastră este ascunsă prin Christos în Dumnezeu, adică în negația a tot ce poate fi simțit, avut și înțeles.

P. 186. *Justus*...: Cel drept nu trebuie să trăiască drept, ci trăiește drept, și nu are nevoie de nici o lege care să-l învețe mai întâi cum să trăiască drept.

P. 191. *Non propriis*...: nu prin propriile puteri, merite sau fapte.

P. 192. *fide sola*...: numai prin credință.

P. 192. *Articulus*...: articolul prin care credința și biserica dăinuie sau se prăbușesc.

P. 192. *Justitia acquisita, justitia infusa ac passiva*...: dreptate câștigată prin propriile puteri, dreptate insuflată și pasivă.

P. 192. *ex opere*...: născute prin acțiune a sacramentului atâtea vreme cât primitorul nu i se împotrivesc.

P. 192. *mere passive*: pur pasiv.

P. 192. *experiri, experientia*: a trăi, trăire (experiență).

P. 192. *favor Dei*: favoarea făcută de Dumnezeu.

P. 192. *Deus non trahit*...: Dumnezeu nu îl trage spre sine pe cel ce vrea, ci îl trage pe cel ce nu vrea, îl face drept pe cel nesupus.

P. 192. *truncum et lapidem*: butuc și piatră.

P. 193. *coactio*: constrângere fizică.

P. 193. *Optarim*...: Mi-ar place să existe într-o asemenea dezbatere un alt cuvânt, mai bun, decât cel de „necesitate”, pe care îl folosim aici. Căci cuvântul „necesitate” nu este potrivit nici în

legătură cu voința divină, nici în legătură cu voința omenească. În acest caz, cuvântul are o semnificație necuviincioasă și nepotrivită, căci ne face să ne gândim la un fel de constrângere și, în general, la ceva care este total opus voinței, iar așa ceva nu este potrivit în această chestiune. Căci fie bine, fie rău, voința nu face ceea ce face prin constrângere, ci prin consimțire și din dorință, ca una cu adevărat liberă.

P. 196. *mea culpa*...: vina mea, vina mea, propria și foarte marea mea vină.

CUPRINS

ANDRIEȘ C. LUCIAN

Nr 2400

Biblioteca Personală

<i>Cuvânt înainte</i>	5
1. Chrysostom despre ceea ce este incomprehen-	
sibil în Dumnezeu	11
2. Sunetele numinoase originare	19
3. „Cu totul altul“	24
4. Cel „cu totul altul“ și absolutul	36
5. Cel „cu totul altul“ la Augustin	41
6. Spiritul și sufletul ca minune numinoasă	44
7. Elementul suprapersonal din numinos	49
8. Zinzendorf despre „Sensus numinis“	57
9. Trăirea numinoasă la Ruskin și Parker	61
10. Elementul mistic din conceptul de credință al	
lui Luther	66
11. <i>Tremendum</i> -ul și mistica	70
12. Pietatea mistică și pietatea credinței	75
I. <i>Considerații generale</i>	75
II. <i>Mneme Theoy</i>	85
13. Golul în arhitectura islamului	108
14. Numinosul în sculptura buddhistă	113
15. Zazen-ul ca formă extremă a iraționalului	
numinos	118
16. <i>Sunder Warumbe</i> al lui Meister Eckhart	130
17. Experiența profetică a divinului	133
18. Semne însoțitoare	149
19. Învierea ca experiență pneumatică	154
20. Slujba tăcută	164
21. Ce este păcatul?	171
22. Lupta cărnii împotriva spiritului	177
23. Ideea creștină de pierzanie	187
24. Ideea religioasă a păcatului originar	195
25. Mitul și religia în psihologia popoarelor a lui	
Wundt	199
26. Completări	231
27. Traducerea citatelor din limbi străine	233

Lector: DAN DAMASCHIN
Tehnoredactor: A. MOLNAR
Corector: SUCIU POP VIRGINIA

Apărut: 1996. Bun de tipar: 26.06.1996. Comanda nr. 3623.

Coli de tipar: 15.

Hirtie: velină 70 g/mp. Format 16/45×84.

Tiparul executat sub comanda nr. 60190/1996 la
Imprimeria „ARDEALUL” Cluj-Napoca,
B-dul 21 Decembrie 146
ROMANIA

„Ajuns de mult celebru, tradus și discutat în nenumărate
limbi, profesor onorific la foarte multe universități străine,
RUDOLF OTTO a rămas totuși până în ultimul an al vieții
sale muncitor și modest ca un student. Nu i-a fost
niciodată rusine de știința sa, când scria cărți de filozofie,
și nu se sfia să filozofeze în lucrările sale tehnice.
A avut mai ales curajul – atât de rar pentru o inteligență
«originală» ca a lui – să spună și să repete lucruri simple,
la mintea omului.

Asta dă o prospețime unică întregii lui opere.”

MIRCEA ELIADE

